URUNDANA PROJECT

pengantar metode-metode filsafat

CHRIS DALY

Alih Bahasa: Taufiqurrahman

pengantar metode-metode filsafat

Chris Daly

Alih Bahasa:
Taufiqurrahman

URUNDANA PROJECT

PRAKATA

SAYA sangat berterima kasih kepada Ryan Chynces di Broadview Press untuk antusiasme dan dukungannya dalam menerbitkan buku ini. Lima penilai anonim dari Broadview Press juga telah memberikan saran yang sangat berharga untuk draf awal buku ini. Saya telah mencoba melaksanakan semua saran-saran mereka, baik yang terkait dengan isi ataupun struktur. Terima kasih juga untuk Greg Janzen, pengganti Ryan di Broadview, yang telah mengawasi proses penerbitan buku ini hingga tahap percetakan. Tara Lowes dan tim produksinya juga telah bekerja dengan sangat baik untuk mempersiapkan buku ini.

Eva Garrard, David Liggins, dan Eric Steinhart dengan baik hati sudi membaca draf seluruh naskah buku ini. Saran-saran mereka sangat membantu dalam pengembangan materi. Rina Arya, Harry Lesser, Carrie Jenkins, dan Daniel Nolan juga telah memberikan feedback yang sangat berharga untuk beberapa bab dalam buku ini.

Terima kasih juga untuk Tony Anderson, Eric Barnes, James Robert Brown, Earl Conee, Tim Maudlin, John Norton, dan Jonathan Vogel untuk korespondensinya.

Bob Martin melakukan penyelarasan dan penyesuaian (copyediting) yang sangat baik untuk naskah ini. Dia juga memberikan banyak komentar filosofis yang sangat membantu.

Saya berhutang budi untuk orang-orang yang pernah membimbing saya: Jeremy Butterfield, Peter Lipton, dan Hugh Mellor. Mereka sangat memengaruhi saya dalam banyak hal. Kematian mendadak Peter pada November 2007 tetap menyedihkan. Dia adalah orang yang hebat dan bukunya *Inference to the Best Explanation* telah menjadi buku klasik di bidangnya.

Buku ini didedikasikan untuk Bump dan Moula.

Daftar Isi

PENDAHULUAN

PARA filsuf, sebagaimana para ilmuwan, membuat beberapa klaim. Akan tetapi, tidak seperti para ilmuwan, para filsuf tidak menggunakan tabung reaksi, teleskop, kamar kabut, atau peralatan lain yang serupa dalam kerja mereka. Ini memunculkan pertanyaan: bukti macam apa yang tersedia untuk mendukung klaim filosofis? Klaim filosofis bersifat spekulatif. Akan tetapi, jika ini berarti bahwa klaim tersebut tanpa dasar, kita mungkin layak bertanya mengapa seseorang harus membuat klaim tersebut dan mengapa ia harus meyakininya dengan tingkat keyakinan yang paling tipis.

Mengutip karya orang lain yang telah terbit tentu tidak akan memberi tahu kita tentang dasar macam apa yang dimiliki oleh klaim-klaim filosofis karena ia hanya menangguhkan pertanyaan. Kita sekarang perlu tahu dasar macam apa yang tersedia untuk mendukung klaim-klaim yang tertulis itu. Alasan apa yang dimiliki oleh para pengarang tersebut untuk membuat klaim tersebut? Ada pendapat umum tentang nilai evidensial dari testimoni. Bahkan jika testimoni dapat memberi kita alasan untuk memercayai bahwa **proposisi** P itu benar, maka sumber terakhir dari testimoni itu—yaitu, filsuf yang membuat klaim tersebut pertama kali—masih harus memiliki alasan lain untuk memercayai bahwa P benar. Kita perlu tahu alasan macam apakah itu.

Sekali lagi, merupakan sebuah pelajaran umum yang penting dalam epistemologi bahwa seseorang bisa layak untuk membuat klaim tertentu bahkan jika orang itu tidak memiliki bukti untuk mendukung klaimnya itu.[1] Akan tetapi, mungkin tidak semua klaim (bahkan tidak semua klaim filosofis) memiliki status itu. Selain itu, bahkan jika beberapa filsuf bisa membuat sejumlah klaim tertentu tanpa memberikan bukti pendukungnya, dan klaim-klaim itu kemudian saling bertentangan, kita perlu memilih di antara klaim-klaim itu. Di dalam melakukan pemilihan terhadap klaim-klaim yang diajukan, kita dituntut untuk memiliki alasan terhadap pilihan kita sendiri.

Semisal kita setidaknya dapat mengidentifikasi beberapa jenis bukti yang mendukung sejumlah klaim filosofis. Persoalannya tidak berakhir di sana karena kita masih perlu mengevaluasi bukti-bukti itu. Kita perlu tahu seberapa baik bukti itu. Di satu waktu orang berpikir bahwa kondisi perut ayam memberi bukti tentang apa yang akan terjadi. Jelas itu bukan cara terbaik untuk memprediksi masa depan. Akan tetapi apakah ada alasan mengapa kita harus mengandaikan bahwa filsuf saat ini lebih sedikit keliru? Ini bukan soal sepele. Beberapa filsuf berpikir bahwa rekam jejak filsafat dalam menemukan kebenaran, yang berbeda dengan mengungkapkan kekeliruan, itu tidak lebih baik dibanding rekam jejak pengujian perut ayam sebagai sebuah petunjuk untuk memprediksi masa depan.[2] Jadi, jika persoalan pertama berkaitan dengan bukti macam apa yang mendukung klaim filosofis, persoalan kedua berkaitan dengan seberapa andal klaim itu—seberapa mungkin klaim itu mengarah pada klaim yang benar yang berbeda dari klaim yang keliru.

Fakta bahwa filsuf tidak memiliki laboratorium yang dilengkapi dengan alat pengujian dan pengukuran mungkin mendukung keya-

1 Untuk mengetahui argumen bagi pandangan ini, lihat van Inwagen (1996).
2 Lihat, misalnya, Lewis (1991, 58-60) dan Taylor (1968, 618-619).

kinan bahwa mereka tidak membutuhkannya dan, secara umum, bahwa para filsuf tidak membutuhkan informasi empiris *apa pun* di dalam mengembangkan dan mempertahankan pandangan mereka. Alasannya adalah bahwa jika para filsuf itu tidak bersandar pada data empiris, mereka pasti bersandar pada data non-empiris. Jenis data ini pasti merupakan data khusus yang dapat diakses melalui refleksi intelektual di atas kursi. Dan jika hipotesis para filsuf diuji oleh data non-empiris, hipotesis itu sendiri tidak mungkin merupakan hipotesis empiris. Hipotesis itu tidak akan berupa hipotesis tentang dunia empiris, melainkan hipotesis tentang bagaimana kita memikirkan dunia empiris. Ia adalah hipotesis tentang representasi kita atas sesuatu. Filsafat kemudian menjadi sebuah penyelidikan tentang hakikat representasi atau **konsep** kita tentang sesuatu. Ini merangkum ide tentang filsafat sebagai **analisis konseptual** dan hipotesis filosofis sebagai klaim tentang seperti apa itu konsep dan bagaimana ia secara niscaya saling terkait dengan konsep lain. Konsepsi filsafat yang seperti ini terus berpengaruh.

Namun, rangkaian argumen pada paragraf di atas itu dapat dilawan. Bahkan jika para filsuf tidak memiliki laboratorium dan tidak melakukan eksperimen empiris, itu tidak berarti bahwa data empiris tidak relevan bagi teori filsafat. Data empiris mungkin dibutuhkan oleh teori filsafat. Toh, banyak fisikawan teoretis sendiri juga tidak memiliki laboratorium dan tidak melakukan eksperimen empiris. Akan tetapi, mereka bergantung pada hasil dari penelitian laboratorium dan penelitian lapangan para fisikawan eksperimental untuk memperoleh bukti bagi teori-teori mereka.

Menurut satu konsepsi tentang filsafat—yaitu **naturalisme**—hipotesis filosofis itu dapat menerima dukungan empiris (atau bantahan empiris). Dukungan itu sering kali tidak langsung. Bahkan mungkin dukungan itu lebih bersifat tidak langsung dibanding dukungan yang diterima teori fisika level-atas dari pengamatan empiris. Akan tetapi, yang jelas dukungan itu ada. Konsepsi fil-

safat semacam ini mungkin membuat klaim lebih lanjut tentang dukungan tersebut. Untuk memperkuat, ia mungkin mengklaim bahwa bukti empiris memberi bukti filosofis dalam bentuknya yang terbatas terhadap klaim filosofis; bahwa ia adalah dukungan evidensial terbaik yang dapat dimiliki oleh klaim filosofis; atau bahwa ia adalah satu-satunya dukungan evidensial yang dapat dimiliki oleh klaim filosofis. Kita akan membahas naturalisme dan metodenya secara khusus di bab 6.

Sesuatu yang kita pelajari dari pembahasan kita sejauh ini adalah bahwa, tidak seperti banyak disiplin lain, para filsuf tidak hanya tidak sepakat tentang klaim apa yang terjamin, tetapi juga tentang metode apa yang harus digunakan dan data macam apa yang dapat mendukung klaim mereka. Soal metode dan data apa yang seharusnya digunakan oleh filsafat itu menjadi soal yang sama kontroversialnya dengan masalah-masalah lain di dalam filsafat. Buku ini mengambil pendekatan "rel kembar". Ia mendeskripsikan sejumlah metode dan data yang pernah digunakan oleh para filsuf. Ia juga membahas masalah normatif tentang bagaimana seharusnya metode itu dievaluasi dan seberapa banyak dukungan yang diberikan oleh beragam jenis data kepada klaim filosofis. Dalam membahas masalah normatif ini, tiap-tiap bab berisi studi kasus: contoh aktual tentang bagaimana metode atau jenis data tertentu digunakan untuk mendukung, atau meruntuhkan, klaim filosofis. Buku ini membahas masalah deskriptif dan normatif sekaligus, karena kita perlu kejelasan tentang bukti apa yang diberikan seorang filsuf terhadap klaim tertentu dan juga seberapa andal dukungan itu. Tampak tidak ada cara lain yang lebih baik untuk menguji metode yang diajukan atau nilai data tertentu selain dengan menelaah seberapa baik ia dalam menyelesaikan masalah filosofis yang rumit. Bertrand Russell pernah mengingatkan kita, "tidak ada nilai apa pun yang dapat dikatakan tentang metode kecuali melalui contoh-contoh" (Russell 1914, 240). Jadi penggunaan studi kasus itu sendiri

merupakan sebuah perangkat metodologis yang takterhindarkan di dalam filsafat.

Buku ini akan berkaitan dengan tiga pertanyaan besar tentang metodologi filsafat:

(P1) Data macam apa yang mendukung hipotesis filosofis dan seberapa besar dukungan yang dapat ia berikan?
(P2) Prinsip apa yang mengatur pemilihan hipotesis filosofis?
(P3) Hipotesis macam apa yang diandaikan sebagai hipotesis filosofis?

Data bagi hipotesis filosofis yang dibahas dalam buku ini mencakup data yang diberikan oleh **pandangan umum** atau ***common sense*** (bab 1), **eksperimen pikiran** (bab 3), dan sains (bab 6). Prinsip pemilihan hipotesis filosofis yang dibahas mencakup prinsip **analisis** (bab 2), kesederhanaan (bab 4), dan penjelasan (bab 5).

Persoalan tentang metode dan jenis data yang seharusnya digunakan oleh para filsuf terkait erat dengan pandangan tentang hakikat filsafat. Pandangan-pandangan semacam itu menjadi bagian dari apa yang disebut sebagai "metafilsafat": telaah filosofis terhadap filsafat itu sendiri. Analisis konseptual dan naturalisme merupakan contoh dari pandangan metafilosofis yang berbeda. ("Analisis konseptual" dan "naturalisme" sebenarnya sama-sama merupakan istilah umum yang mencakup sejumlah pandangan metafilosofis). Pandangan metafilosofis sulit sekali untuk diperdebatkan. Lagi pula, banyak filsuf juga tidak memperdebatkan, bahkan juga tidak mempertegas, pandangan metafilosofis apa yang mereka pegang. Seringkali apa pun pandangan metafilosofis yang mungkin mereka miliki adalah asumsi latar belakang yang hanya tersirat di dalam karya mereka. Praktik ini dapat dipahami: para filsuf ingin tetap fokus menangani masalah filosofis pada "tatanan-pertama" yang berkaitan dengan hakikat pikiran, kebenaran, dunia fisik, dan semacamnya, bukan masalah pada "tatanan-kedua" yang terkait dengan hakikat filsafat itu sendiri. Akan tetapi, soal hakikat filsafat itu juga

masih merupakan wilayah penyelidikan filosofis yang sah. Dan karena pandangan-pandangan kita tentang wilayah ini, dan tentang hakikat problem filosofis sendiri, akan berhubungan dengan bagaimana kita menangani problem filosofis pada tatanan-pertama, problem metafilsafat ini juga layak untuk ditelaah.

Meskipun metodologi filsafat berhubungan dengan masalah metafilsafat yang besar, ini tidak boleh menyesatkan kita. Banyak metodologi filsafat terdiri dari pembuatan dan penilaian argumen, distingsi dan kualifikasi. Praktik ini sebagian besar bukan tempat khusus bagi beberapa kelompok metafilsafat tertentu. Sebagian besar, mereka melakukan upaya bersama.

Pokok bahasan buku ini adalah problem-problem filosofis, prinsip yang digunakan untuk menyelesaikan problem itu, dan metafilsafat yang mendasarinya untuk merefleksikan problem yang lebih umum terkait kerja teoretis yang ketat di dalam filsafat. Beberapa orang mungkin khawatir soal seberapa jauh buku ini mengabaikan sejarah filsafat.[3] Masalah tentang relasi filsafat dengan sejarah filsafat adalah masalah yang kontroversial. Meskipun di dalam buku ini saya tidak mengacu pada sejarah filsafat, itu bukan karena buku ini berkomitmen pada klaim bahwa sejarah filsafat tidak memiliki hubungan yang penting dengan bagaimana filsafat seharusnya ditelaah.[4] Ruang lingkup buku ini memang sengaja dibatasi dengan beberapa cara. Jika sejarah filsafat memiliki hubungan yang penting dengan soal bagaimana seharusnya filsafat ditelaah, sepertinya pelajaran historis yang relevan dapat melengkapi klaim-klaim filosofis non-historis yang dibuat dalam buku ini.

Ruang lingkup buku ini dibatasi dalam dua hal. Pertama, ia tidak akan menelaah setiap sumber bukti yang potensial bagi teori filsafat. Misalnya, status epistemik testimoni di dalam filsafat tidak

---

[3] Moore (2009, 116–17) hanya mengungkapkan kekhawatiran terkait Williamson (2007).

[4] Untuk masalah ini, lihat Melnyck (2008b).

akan ditelaah. Beragam metode formal yang digunakan dalam filsafat juga tidak akan ditelaah. Metode-metode itu telah mengacu pada perkembangan dalam logika dan matematika untuk meningkatkan keketatan dan ketepatan di dalam filsafat (Anderson 1998, §1). Namun, beberapa metode itu dibahas dalam (Steinhart 2009), sebuah teks yang terkait dengan buku ini.

Hal kedua yang merupakan batasan buku ini adalah bahwa, bahkan terkait topik-topik yang memang dibahas, buku ini tidak akan membahas setiap aspeknya. Akan tetapi, meskipun buku ini tidak bertujuan untuk menjadi buku yang komprehensif, semoga ia bisa menjadi sumber yang berguna.

1

PANDANGAN UMUM[1]

1.1 Pendahuluan

PARA filsuf sering kali mengajukan klaim-klaim yang mencolok. Misalnya klaim bahwa waktu tidak ada, bahwa dunia hanya terdiri dari atom dan kekosongan, bahwa dunia terdiri dari substansi mental yang tak terbatas, bahwa satu sen membedakan antara menjadi kaya dan tidak kaya, bahwa tidak ada objek fisikal yang memiliki warna, bahwa tidak ada orang yang tahu apa pun, bahwa tidak ada orang yang pernah meyakini apa pun. Masalah dari setiap klaim tersebut adalah memahami apa yang sebenarnya ia maksudkan. Masalah lainnya adalah mengevaluasi klaim tersebut. Alasan apa yang ada untuk menerimanya? Alasan apa yang ada untuk meragukannya? Alasan yang mana yang lebih kuat?

G.E. Moore terkejut dengan apa yang baginya merupakan konsekuensi aneh dari sejumlah klaim yang telah dibuat oleh para

[1] Beberapa orang menerjemahkan '*common sense*' sebagai 'akal sehat'. Namun, di sini saya akan menerjemahkannya sebagai 'pandangan umum' agar klaim saintifik atau klaim filosofis yang biasanya bertentangan dengan '*common sense*' itu tidak dianggap sebagai 'akal yang tidak sehat' tetapi hanya sebagai 'pandangan yang tidak umum'—penerj.

filsuf. Sebagai contoh, beberapa idealis menolak bahwa waktu itu ada. Akan tetapi, jika penolakan mereka benar, kata Moore, tidak benar bahwa dia sarapan pagi sebelum makan siang hari ini, atau bahwa dia memasang kaus kakinya sebelum memasang sepatunya. Namun, ini bertentangan dengan pandangan umum *(common sense)*. Selain itu, beberapa idealis juga menolak bahwa ruang itu ada. Akan tetapi, penolakan mereka mengimplikasikan bahwa tidak ada yang memiliki relasi spasial dengan sesuatu yang lain. Akibatnya, keliru bahwa jam Moore ada di atas rak perapian, bahkan meskipun pandangan umum mengatakan itu benar. Di dalam pertentangan antara pandangan umum dan filsafat yang muluk-muluk ini, Moore dengan sepenuh hati mendukung pandangan umum. Secara umum, menurut Moore, "pendapat Pandangan Umum tentang dunia itu, dalam segi fundamental tertentu, sepenuhnya benar" (Moore 1925, 44), dan setiap klaim filsafat yang bertentangan dengan pandangan umum itu keliru.

Pendekatan Moore mengacu pada pembelaan Aristoteles terhadap pendapat umum *(common opinion)* di dalam *Metaphysics* buku B dan pada filsafat pandangan umum yang dikemukakan oleh Thomas Reid pada abad kedelapan belas (Reid 1764). Pendekatan yang diambil oleh para filsuf ini memunculkan tiga pertanyaan:

(P1) Apa klaim pandangan umum?
(P2) Apa yang menjustifikasi klaim pandangan umum?
(P3) Peran apa (jika ada) yang seharusnya dimiliki pandangan umum di dalam filsafat?

Beberapa klaim kita termasuk pada pandangan umum, sementara klaim-klaim yang lain tidak. (P1) bertanya atas dasar apa klasifikasi ini dibuat. Ia bertanya: apa yang harus dimiliki oleh klaim tertentu agar bisa menjadi klaim pandangan umum? Setelah membuat klasifikasi, (P2) bertanya signifikansi apa yang dimiliki oleh klasifikasi ini. Mungkin klaim tertentu lebih dapat dipercaya dibandingkan beberapa klaim yang lain hanya karena klaim yang

pertama itu adalah klaim pandangan umum. Atau mungkin sebuah klaim yang menjadi klaim pandangan umum itu tidak otomatis dapat dipercaya. Dengan jawaban atas (P2), kita dapat menangani (P3). (P3) berkaitan dengan peran apa yang tepat bagi pandangan umum di dalam penyelidikan filosofis.

1.2 Pembelaan Moore atas Pandangan Umum

Moore memulai artikelnya "A Defense of Common Sense" dengan daftar klaim tentang tubuhnya dan relasinya dengan berbagai macam objek fisikal yang lain. Sebagai contoh, dia mengklaim bahwa dia punya tubuh, bahwa tubuhnya telah ada selama beberapa waktu, bahwa ia telah tumbuh di sepanjang waktu itu, bahwa ia belum pernah jauh dari permukaan bumi selama ia ada, dan bahwa ia memiliki jarak tertentu dari berbagai macam objek lain. Moore kemudian mendaftar klaim-klaim tentang pikirannya. Dia mengklaim, sebagai contoh, bahwa sekarang dia sadar dan bahwa sekarang dia sedang melihat sesuatu. Moore juga mengklaim "*tahu* dengan **pasti**" semua klaim di dalam daftarnya (Moore 1959, 32). Dia lebih lanjut mengklaim bahwa dia tahu bahwa ada banyak orang lain dan bahwa mereka tahu daftar truisme serupa tentang tubuh dan pikiran mereka.

Moore mengikuti strategi tiga-bagian ketika argumen seorang filsuf bertentangan dengan pandangan umum. Bagian pertama dari strategi Moore ini adalah membalik argumen filsuf. Sekarang kita tandai proposisi bahwa waktu itu tidak ada dengan *p*. Selanjutnya kita tandai proposisi bahwa saya memakai sepatu saya sebelum memakai kaus kaki[2]—dengan *q*. Filsuf idealis memberikan argumen

[2] Dalam teks aslinya, proposisi tersebut tertulis seperti berikut: "I did not put my shoes on before I put my socks on". Jika mengikuti teks aslinya, kita tidak akan menemukan konsekuensi absurd dari tesis idealis tentang waktu. Oleh karena itu, setelah meminta klarifikasi langsung dari penulisnya, saya mengubah proposisi tersebut menjadi positif (dengan membuang "did not") dan menerjemahkannya

dalam bentuk seperti berikut:

> p,
> jika p maka q,
> jadi q.

Moore memberikan argumen tandingan seperti ini:

> tidak-q,
> jika p maka q,
> jadi tidak-p

Moore menyatakan bahwa karena kesimpulan idealis, q, itu keliru, maka premisnya, p, juga keliru. Akan tetapi, ini masih menimbulkan pertanyaan lain: yang mana dari argumen yang berlawan itu—argumen idealis atau argument Moore—yang seharusnya kita terima. Bagian kedua dari strategi Moore menjelaskan mengapa kita harus menerima argumennya:

> Satu-satunya cara . . . menentukan mana yang lebih baik di antara argumen lawan dan argumen saya adalah dengan menentukan premis mana yang diketahui benar. . . . Dan, selain itu, tingkat kepastian kesimpulannya, dalam kedua argumen itu, seandainya tidak ada yang cukup pasti, akan sebanding dengan tingkat kepastian premisnya. (Moore 1953, 121-122).

Moore lebih lanjut mengklaim bahwa dia punya tingkat keyakinan yang lebih tinggi pada klaimnya terhadap pengetahuan dibandingkan tingkat keyakinan lawannya pada premisnya sendiri. Ketika klaimnya tentang pengetahuan akan pernyataan pandangan umum tertentu dihadapkan dengan sebuah tantangan filosofis, Moore menanggapinya dengan mengatakan:

> Dan saya pikir kita dapat dengan aman menantang filsuf mana pun untuk mengajukan argumen yang mendukung proposisi bahwa kita tidak tahu [pernyataan pandangan umum itu benar] atau proposisi bahwa pernyataan tersebut tidak benar, yang tidak bersandar pada beberapa premis yang, tak tertandingi, kurang pasti dibandingkan proposisi yang dirancang untuk diserang.

menjadi "saya memakai sepatu saya sebelum memakai kaus kaki"—penerj.

Tanggapan Moore di sini mengacu pada apa yang mungkin kita sebut *kepastian diferensial*. Dia lebih yakin secara pasti bahwa setidaknya satu premis dari argumen lawannya itu keliru dibandingkan bahwa pernyataan pandangan umum itu keliru.[3]

Bagian ketiga dan terakhir dari strategi argumentatif Moore adalah bahwa Moore berpikir bahwa dia dapat menolak argumen lawannya tanpa menunjukkan bagaimana dia tahu pernyataan pandangan umum itu benar. Dia sekali lagi mengacu pada pertimbangan kepastian: dia lebih yakin secara pasti bahwa dia tahu pernyataan pandangan umum dibandingkan teori filsafat mana pun yang akan menjelaskan mengapa kita memiliki pengetahuan itu. Apakah penjelasan tersebut akan datang atau tidak, dan apa pun bentuknya, penjelasan tersebut tidak penting bagi pengetahuan kita bahwa pernyataan pandangan umum itu benar.

Alhasil, saat seorang filsuf membuat sebuah klaim yang tampak aneh, strategi Moore adalah menarik konsekuensi yang bertentangan dengan pandangan umum dari klaim tersebut. Menjalankan hal tersebut menunjukkan mengapa klaim tersebut aneh—ia bertentangan dengan pandangan umum—dan ia juga menunjukkan bahwa klaim tersebut keliru dan bahwa argumen apa pun yang mendukung argumen tersebut itu tak masuk akal. Argumen tersebut pasti mengandung premis yang salah atau langkah penyimpulan yang buruk. Tugas filsafat lebih lanjut adalah menemukan cacat semacam ini. Strategi Moore dimaksudkan untuk membuktikan bahwa ada cacat semacam itu, sehingga kita layak menolak klaim filsuf tersebut dan argumen apa pun yang dia gunakan untuk mendukung klaimnya.

3 Tanggapan Moore didukung, antara lain, oleh Chisholm (1982, 68-69). Pryor (2000, 518), Hirsch (2002, 68), Soames (2003, 22-23, 69–70, dan 345), Lemos (2004, 11), Armstrong (2006, 160), Lycan (2007, 93–95), dan Schaffer (2009, 357).

1.3 Definisi Pandangan Umum

Keith Campbell menunjukkan bahwa Moore tidak menganggap klaim pandangan umum sebagai dasar bagi sistem filsafat yang tepat:

> Sebaliknya, klaim pandangan umum justru berfungsi sebagai batu uji bagi proposisi-proposisi yang diperoleh dari jalur lain. Karena semua proposisi harus sesuai dengan klaim pandangan umum, keyakinan pandangan-umum, bersama dengan apa yang ia implikasikan, berfungsi sebagai ukuran negatif yang menentukan segala jenis proposisi (Campbell 1988, 163).

Meskipun Moore memberikan daftar contoh yang banyak tentang klaim pandangan umum, dia tidak mengatakan apa yang membuat sebuah klaim itu menjadi salah satu dari klaim pandangan umum. Akan tetapi, kecuali argumen kepastian diferensial itu bertujuan untuk menjaga semua keyakinan populer dari kritik dan revisi, dan bukan hanya keyakinan-keyakinan pandangan umum, kita memerlukan kriteria untuk membedakan keyakinan pandangan umum dari keyakinan populer semata (Coady 2007, 101). William Lycan menawarkan sejumlah cara untuk mengarakterisasi klaim pandangan umum. Karakterisasi Lycan ini memang konservatif. Meskipun semua klaim yang dianggap sebagai bagian dari pandangan umum oleh Lycan juga merupakan klaim yang oleh Moore juga dianggap bagian dari pandangan umum, Lycan membuang beberapa klaim yang oleh Moore dianggap bagian dari pandangan umum. Secara garis besar, karakterisasi Lycan menyatakan bahwa sebuah merupakan bagian dari pandangan umum jika dan hanya jika:

a) klaim itu adalah "tentang sesuatu yang dicatat oleh seseorang di waktu dan tempat tertentu,"
b) klaim tersebut merupakan contoh dari klaim yang lebih umum yang akan diterima oleh sebagian besar orang jika ia diajukan kepada mereka,

c) klaim atau generalisasi itu tidak menggunakan istilah teknis atau istilah khusus apa pun,
d) sulit untuk tidak menerima generalisasinya,
e) akan terdengar aneh jika masih menegaskan generalisasi itu karena ia sudah sangat jelas, dan
f) akan ganjil jika jika menolak generalisasi tersebut. (Lycan 2001, 49-50)

Klaim Moore, misalnya, bahwa Bumi sudah ada bertahun-tahun sebelum tubuhnya dilahirkan. Itu adalah sebuah klaim yang telah dibuat oleh seseorang di tempat dan waktu tertentu. Ia adalah contoh dari sebuah generalisasi (yaitu, bahwa Bumi telah ada bertahun-tahun sebelum tubuh orang-orang dilahirkan) yang akan disetujui oleh sebagian besar orang jika ia diajukan kepada mereka. Klaim tersebut dan generalisasinya relatif mudah untuk dipahami: keduanya sama-sama tidak menggunakan istilah-istilah khusus atau memaksudkan makna yang non-harfiah. Secara psikologis, sulit bagi seseorang untuk menghindari keyakinan terhadap generalisasi itu. Karena generalisasi tersebut sudah terlalu jelas untuk ditegaskan kembali, akan aneh jika kita menyatakannya lagi dalam sebuah percakapan kecuali dalam konteks tertentu yang memang memerlukannya. Dan juga akan aneh jika kita menolak generalisasi tersebut di sebuah percakapan kecuali, lagi-lagi, ada konteks tertentu yang sesuai untuk menolaknya.

Kata "menerima" sering digunakan dalam filsafat dengan sok teknis. Lycan agaknya memaknai "menerima" dengan *meyakini*. Akan tetapi, pembacaan yang lebih lemah memaknainya dengan *bersikap seolah-olah kamu meyakini*. Ketika bermain catur melawan komputer, kamu mungkin bersikap seolah kamu yakin bahwa kamu sedang bermain melawan seorang pemain yang ambisius dan imajinatif tanpa kamu yakin bahwa komputer itu memiliki keadaan mental apa pun. Mungkin penerimaan kita terhadap klaim pandangan umum ini mensyaratkan kita bersikap seolah kita meyakininya, tetapi tidak mensyaratkan kita meyakininya:

> Pendapat pandangan-umum adalah sebuah konsepsi yang menjadi dasar berpikir dalam kehidupan sehari-hari sebagian besar orang di dalam lingkup kebudayaan tertentu pada waktu tertentu. Mereka tidak harus menganggap sebenarnya pendapat itu benar—mereka, atau beberapa dari mereka, mungkin tahu, atau berpikir, yang sebaliknya: apa yang penting adalah bahwa tindakan berpikir mereka yang biasa itu berjalan *seolah* ia benar. (Dummett 1979, 18)

Namun, setidaknya untuk mempermudah argumen ini, mari kita akui karakterisasi Lycan terhadap apa yang disebut sebagai klaim pandangan umum. Kita mungkin bertanya-tanya apakah sebuah klaim yang memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan di dalam karakterisasinya itu memiliki signifikansi epistemik (Conee 2001, 58). Syarat-syarat itu secara umum menentukan beragam ciri-ciri psikologis dan sosiologis: beberapa klaim relatif mudah untuk dikuasai dan sulit untuk dihindari, beberapa yang lain tidak. Akan tetapi, mengapa sebuah klaim yang memiliki ciri-ciri tersebut harus lebih masuk akal daripada yang tidak? kemasukakalan sebuah klaim adalah entah (a) kelayakannya yang disertai dengan bukti awal, atau (b) kemungkinannya berdasarkan semua bukti. Jika (a), maka sebuah klaim K mungkin lebih masuk akal daripada klaim K* yang lain, tetapi kurang terjustifikasi dibanding K*, karena tingkat justifikasi sebuah klaim itu, dibanding kelayakannya, lebih banyak tergantung pada bukti awal (Conee 2001, 57). Jika (b), maka pertanyaan di atas perlu untuk dijawab: apa hubungan, jika ada, antara klaim pandangan umum dan klaim yang masuk akal?

1.4 Pandangan Umum dan Konservatisme

Mungkin ada anggapan bahwa pertanyaan tentang hubungan tersebut dijawab oleh pertimbangan konservatisme teoretik (selanjutnya disebut "konservatisme"). David Lewis menulis bahwa:

> Hanya konservatisme teoretik satu-satunya kebijakan yang masuk akal bagi para teoretikus dengan kekuasaan terbatas, yang sangat rendah hati tentang apa yang bisa mereka capai setelah awal yang baru. Bagian dari konservatisme ini adalah keengganan untuk menerima teori yang bertentangan dengan pandangan umum (Lewis 1986, 134).

Menurut prinsip konservatisme, seseorang pada tingkatan tertentu dibenarkan untuk mempertahankan sebuah keyakinan tertentu hanya karena ia memiliki keyakinan itu. Orang-orang kemudian memiliki beberapa alasan untuk terus meyakini *p* jika mereka sudah meyakini *p*. Kita sampai pada filsafat dengan beragam keyakinan yang sudah ada sebelumnya, termasuk keyakinan pandangan umum kita. Terkait pertentangan antara keyakinan pandangan umum dan klaim filsafat yang baru ditemui, konservatisme mengatakan bahwa sampai pada tingkatan tertentu kita dibenarkan untuk mempertahankan klaim pandangan umum hanya karena kita sudah mempertahankan klaim itu. Konservatisme tidak akan memberikan dukungan pada klaim filsafat yang baru dibuat.

Dua tanggapan yang bertentangan dapat dibuat terkait dengan pandangan konservatisme ini. Tanggapan pertama lunak karena ia menerima konservatisme; tanggapan kedua keras karena ia menolak konservatisme. Meskipun tanggapan lunak ini menerima konservatisme, ia menganggap prinsip tersebut *bisa dibatalkan*. Artinya, tanggapan ini memungkinkan bukti yang diberikan oleh prinsip tersebut dapat dibatalkan oleh bukti-tandingan. (Lewis [1986, 134-135] setuju). Konservatisme mungkin memberikan bukti bahwa *p*, tetapi faktor-faktor lain mungkin bersama-sama membentuk bukti yang lebih kuat dalam menentang *p*. Pandangan ini sendiri masuk akal. Sebagai contoh, teori dan observasi Kopernikan bersama-sama memberikan alasan yang memadai untuk merevisi keyakinan yang sudah lama dipertahankan bahwa Matahari mengelilingi Bumi. Selain itu, menganggap konservatisme dapat dibatalkan tidak berarti

menganggapnya aneh. Banyak bukti-bukti lain (termasuk persepsi, memori, dan testimoni) juga dapat dibatalkan. Jadi, dalam hal ini konservatisme tidak sendirian. Tanggapan lunak ini kemudian dapat menilai satu persatu apakah bukti konservatif untuk beragam klaim pandangan umum itu lebih kuat dibandingkan argumen filosofis apa pun yang menentangnya.

Tanggapan keras menolak konservatisme. Tanggapan ini memiliki dua elemen. Pertama, ia mengklaim bahwa konservatisme sendiri tidak memiliki justifikasi epistemik, bahkan justifikasi epistemik yang dapat dibatalkan pun ia juga tidak punya (Christensen 1994 dan Vahid 2004). Kedua, ada alasan untuk menolak konservatisme. Pertimbangkan contoh berikut tentang pelempar koin yang keras kepala (Christensen 1994, 74). Orang ini melempar apa yang dia anggap koin yang adil dan, tanpa hati-hati, membentuk keyakinan bahwa koin itu telah mendaratkan bagian bawahnya *(tails)*. Fakta bahwa dia telah membentuk keyakinan ini tidak memberikan alasan baginya untuk mempertahankan keyakinannya bahwa koin tersebut mendaratkan bagian bawahnya. Pelempar koin itu sekadar bersikap dogmatis. Akan tetapi, konservatisme mengatakan bahwa pelempar koin tersebut dibenarkan untuk mempertahankan keyakinannya. Pandangan garis-keras ini menyimpulkan bahwa konservatisme keliru dan ia tidak memberikan jawaban atas pertanyaan tentang hubungan antara klaim pandangan umum dan keterjustifikasiannya.

1.5 Pandangan Umum dan Teori

Lycan sendiri berkomentar bahwa "Moore tidak membuat argumen dari proposisi yang merupakan bagian dari *pandangan umum* ke proposisi yang memiliki status epistemik positif" (Lycan 2001, 47-48). Tentang persoalan hakikat kemasukakalan yang sulit, Lycan menulis bahwa:

> Saya berpendapat bahwa meskipun dasar psikologis dan otoritas normatif dari putusan "kemasukakalan" merupakan persoalan filsafat yang pelik dan penting, ia tetap merupakan persoalan filsafat. (Lycan 2001, 51, catatan akhir 9)

Dengan menyatakan bahwa putusan kemasukakalan memiliki "otoritas normatif", Lycan memaksudkan bahwa putusan semacam itu berhak untuk memberi tahu kita apa yang seharusnya kita percayai. Namun, otoritas putusan kemasukakalan sebagian bergantung pada apa yang diputuskan dan siapa yang membuat putusan itu. (Epistemologi dari persoalan ini sangat mirip dengan epistemologi testimoni). Lycan membandingkan kemasukakalan klaim Moore bahwa dia memiliki tangan dengan asumsi filosofis bahwa setiap objek memiliki bagian-bagian khusus yang merupakan substansi. Asumsi filosofis tersebut bukanlah asumsi yang akan dipahami bahkan oleh sebagian besar orang yang bukan filsuf: Apa itu bagian khusus? Apa itu substansi? Dengan demikian, sebagian besar orang yang bukan filsuf akan merasa bahwa klaim Moorean yang terkenal itu lebih masuk akal.

Namun, masalah tidak selesai dengan memenangkan Moore. Dengan perhitungan yang sama, sebagian besar orang yang bukan ilmuwan akan merasa klaim pandangan umum Moore itu lebih masuk akal daripada klaim bahwa molekul DNA mengandung alel atau klaim bahwa foton tidak memiliki massa. Sulit untuk memahami bahwa observasi ini sama dengan mengkritik sains atau filsafat.

Lycan berpegangan pada klaim-klaim yang masuk akal menurut pandangan umum. Akan tetapi, mengapa membatasi diri kita pada apa yang masuk akal menurut pandangan umum? Ada sumber-sumber informasi lain yang juga andal. Sebagai contoh, ada sesuatu yang masuk akal menurut sains modern (Smart 1966). Sekarang apa yang masuk akal menurut satu sumber tidak mesti masuk akal juga menurut sumber lain yang sejenis. Selain itu, dalam beberapa kasus,

apa yang masuk akal menurut satu sumber itu tidak masuk akal menurut sumber lain yang tak sejenis. Telah lama ada pertentangan antara klaim saintifik dan klaim pandangan umum, dan, setidaknya di dalam beberapa kasus, klaim pandangan umum layak untuk direvisi.[4] Jika pertentangan antara sains dan pandangan umum dapat diselesaikan dengan memenangkan sains, maka perlu ada sebuah alasan untuk beranggapan bahwa pertentangan antara filsafat dan pandangan umum tidak bisa diselesaikan dengan memenangkan filsafat.

Ini juga memunculkan pertanyaan tentang kekuatan argumen kepastian Moore. Jika argumen itu menunjukkan bahwa filsafat tidak diizinkan untuk mengubah pendapat-pendapat kita yang pra-filosofis, alur penalaran yang sama juga mungkin untuk menunjukkan bahwa sains tidak diizinkan untuk mengubah pendapat-pendapat kita yang pra-saintifik. Lagi pula, banyak orang lebih yakin pada klaim bahwa ikan paus itu ikan, bahwa kaca bukan cairan, atau bahwa dinginnya es batu dipancarkan ke minuman tempat ia mengapung, daripada pada teori ilmiah apa pun yang mengatakan hal sebaliknya. Argumen Moore cenderung menghasilkan kesimpulan yang kebablasan *(prove too much)*.[5]

Tanggapan Richard Feldman terhadap masalah di atas adalah mengizinkan hasil-hasil empiris untuk menunjukkan bahwa kita tidak memiliki pengetahuan dalam kasus tertentu, dan kemudian membatasi argumen kepastian sebagai argumen yang hanya menentang "argumen filosofis yang sangat abstrak untuk skeptisisme" (Feldman 2001, §3). Sayangnya, dia tidak memberikan alasan untuk mempertahankan argumen kepastian versi terbatas ini. Tidak

---

[4] McCloskey (1983) dan Wolpert (2000, 2–4) memberikan contoh kekeliruan pendapat pandangan umum tentang gerak.

[5] Noah Lemos (2004) memberikan banyak pembelaan terhadap pandangan umum. Tetapi pembahasan tentang sikap kritis sains terhadap pandangan umum dalam bukunya itu belum banyak dikembangkan, sebagaimana yang dicatat oleh Barber (2007, 179).

jelas mengapa hasil empiris yang mendukung skeptisisme tentang pengetahuan kita dalam beberapa bidang harus memiliki kekuatan evidensial yang tidak dapat ditandingi oleh argumen filosofis untuk skeptisisme. Dalam ketiadaan alasan untuk sikap asimetris terhadap hasil empiris dan argumen filosofis ini, pembatasan Feldman tampak *ad hoc*.

Para Moorean mungkin mengakui bahwa sains telah mengoreksi beberapa klaim yang telah jamak dipegang, tetapi menolak bahwa klaim itu merupakan klaim pandangan umum. Sebagai contoh, temuan sains bahwa Matahari tidak mengelilingi Bumi itu merevisi pendapat umum. Namun, David Armstrong menanyakan batas revisi:

> Apa yang kita lihat benar-benar terjadi. Kita benar-benar melihat bahwa matahari dan bagian bumi yang kita tinggali mengubah relasinya satu sama lain. Ini jelas adalah pengetahuan. Akan tetapi, kita secara alami dituntun oleh persepsi yang benar ini untuk memperoleh teori yang buruk tentang pasangan mana dalam hubungan ini yang bergerak… Truisme Moorean terkadang dibebani dengan teori palsu yang oleh penemuan selanjutnya mungkin diungkapkan sebagai palsu. Akan tetapi, meskipun demikian, selalu ada inti pengetahuan yang hadir. (Armstrong 2006, 161)

Jawaban ini mungkin memenuhi tantangan temuan ilmiah tetapi harus dibayar mahal. Ia mengancam untuk meruntuhkan bukti pandangan umum Moore dalam menentang **idealisme** dan skeptisisme. Kaum idealis mengklaim bahwa hanya pikiran dan ide yang eksis. Klaim itu tampak bertentangan dengan klaim bahwa Moore memiliki tangan dan bahwa tangan itu bukan pikiran ataupun idea. Akan tetapi, sekarang kaum idealis dapat meniru Armstrong, dan membuat pernyataan berikut:

> Apa yang kita lihat benar-benar eksis. Kita melihat rangkaian ide-ide indrawi yang beragam di dalam pikiran kita. Dan kita melihat tangan. Itu jelas adalah pengetahuan perseptual. Akan tetapi kita secara alamiah dituntun oleh persepsi yang benar ini untuk mem-

> peroleh sebuah teori buruk tentang apa yang sedang kita lihat. Teori buruk itu menyatakan bahwa tangan itu objek eksternal yang menyebabkan ide-ide indrawi kita, dan bahwa kita memersepsi tangan dengan memiliki ide. Truism Moorean bahwa kita melihat tangan telah terbebani oleh teori palsu yang oleh temuan filosofis selanjutnya (karena idealisme!) telah disingkap sebagai palsu. Ada inti pengetahuan yang hadir, tetapi pengetahuan itu merupakan bagian dari kumpulan ide-ide yang membentuk tangan.

Poin umumnya adalah bahwa begitu sebuah pembedaan ditegaskan antara truisme Moorean dan teori (yang mungkin keliru) yang menafsirkan truisme tersebut, ia menjadi persoalan argumen filosofis sehingga garis di antara keduanya seharusnya ditegaskan dalam setiap perdebatan. Para Moorean akan berusaha untuk memasukkan lebih banyak ke dalam konten truisme itu untuk memunculkan pertentangan antara pandangan umum dan teori filsafat. Penentang Moorean akan berusaha untuk memasukkan lebih sedikit ke dalam konten truisme itu untuk menghilangkan pertentangan antara pandangan umum dan teori filsafat. Menurut penentang Moorean, pertentangan itu terletak di antara teori-teori filsafat yang bersaing—penentang Moorean dan Moorean—dan Moorean bersalah karena memahami klaim yang selayaknya hanya menjadi bagian dari teorinya sendiri sebagai bagian dari truisme pandangan umum.

Ini memunculkan persoalan tentang analisis terhadap pandangan umum dan klaim-klaim lain. Moore sendiri mengakui bahwa dia tidak yakin tentang analisis yang tepat terhadap pernyataan tentang objek eksternal:

> Saya sama sekali tidak skeptis tentang kebenaran … proposisi yang menegaskan eksistensi objek-objek material.… Akan tetapi, dalam hal tertentu, saya sangat skeptis tentang apa *analisis* yang tepat terhadap proposisi tersebut. (Moore 1925, 53)

> Adalah analisis terhadap proposisi [seperti proposisi bahwa *ini* adalah tangan manusia] yang bagiku tampak menghadirkan persoalan yang sangat rumit, sementara seluruh pertanyaan tentang

> *hakikat* objek-objek material itu jelas bergantung pada analisis tersebut (Moore 1925, 53)

Sebelum diselesaikan, persoalan analisis terhadap klaim pandangan umum ini tetap menjadi celah utama di dalam strategi argumentatif Moorean. (Kita akan kembali pada persoalan ini di §8 bab ini).

Pada persoalan yang lebih sederhana tentang di mana garis pemisah antara truisme Moorean dan apa yang dikatakan oleh teori (yang mungkin buruk) tentang truisme tersebut, sains empiris mungkin dapat berkontribusi untuk persoalan ini (Fodor 1984, Campbell 1988, 166-170, dan Bishop 1992). Satu teori tertentu di dalam sains kognitif menganggap pikiran terdiri dari sejumlah modul. Menurut teori ini, masing-masing modul mental itu memiliki fungsi khusus (seperti memori, pemroses-bahasa, dan sebagainya), dan ia melakukan fungsinya secara sangat otonom dari kerja modul-modul lain. Di antara modul-modul itu adalah modul perseptual: sistem masukan yang terprogram *(hard-wirder input systems)* yang mengambil informasi dari sel reseptor tubuh dan transduser, dan mengubahnya menjadi representasi tentang lingkungan di sekitar tubuh. Kerja modul itu dilakukan secara otomatis, taksadar, dan tanpa campur tangan dari operasi pikiran lain. Jika teori modularitas pikiran ini benar, maka ada dasar empiris untuk membedakan antara apa kontribusi observasi terhadap klaim kita dan apa kontribusi teori terhadapnya. Sebagaimana dikatakan Campbell:

> Proposisi-proposisi yang mengekspresikan representasi seperti yang disampaikan oleh sistem masukan pada pusat pemrosesan akan menjadi bagian dari Observasi. Integrasi proposisi observasional ke dalam sistem penjelasan yang sistematis akan menjadi bagian dari Teori. . . . (Campbell 1988, 168)

Fodor juga berpikir bahwa ada kategori linguistik tertentu (yang dia sebut "Kategori Dasar"), seperti *anjing, kursi*, dan *pohon*, yang diterapkan berdasarakan observasi. Artinya, persepsi tanpa bantuan

yang normal pada manusia memberikan dasar yang memadai untuk memutuskan konsep apa yang harus diterapkan.[6]

Garis pemikiran ini berjanji untuk mengembalikan pembedaan antara apa yang disingkapkan oleh persepsi dan apa yang dikatakan oleh beragam teori tentang apa yang disingkapkan oleh persepsi. Ini bukan benar-benar pembedaan antara apa yang merupakan pandangan umum dan apa yang bukan. Beberapa klaim pandangan umum Moore, seperti klaim bahwa Bumi telah ada bertahun-tahun sebelum tubuhnya, tidak dianggap sebagai klaim perseptual dalam garis pemikiran di atas. Namun, klaim perseptual layak dianggap mengisolasi konten klaim pandangan umum tertentu ("Fragmen Dasar Observasi" [Campbell 1988, 170]), dan dengan begitu membantu mempertahankan pemisahan Armstrong terhadap apa yang dikatakan oleh persepsi pandangan umum dari apa yang dikatakan oleh teori (yang baik atau yang buruk) tentang persepsi tersebut. Apakah garis pemikiran pemikiran ini benar itu merupakan persoalan empiris. Tergantung pada bagaimana kamu memahami peran sains di dalam filsafat, kamu mungkin menganggap ini sebagai kontribusi sains yang sangat berharga terhadap penelitian filsafat, atau kamu mungkin memahaminya sebagai sesuatu yang berbahaya—karena membuat klaim filsafat bergantung pada perubahan penelitian empiris. Kita membahas masalah ini lebih lanjut di bab 6.

Sejauh ini kita telah mempertimbangkan pertanyaan umum tentang peran pandangan umum dalam penelitian filsafat. Penting untuk mempertimbangkan penerapan metode Moore pada kasus tertentu. Moore sendiri menerapkannya pada masalah eksistensi dunia eksternal. Selanjutnya, kita akan menilai contoh ini sebagai studi kasus dari metode Moore. (Metode Moore juga telah diterapkan pada kasus-kasus lain. Misalnya, Lycan [2003] menerapkannya pada pertanyaan tentang apakah kita memiliki kehendak bebas).

---

[6] Untuk jawaban terhadap Fodor, lihat Churchland (1988).

1.6 Studi Kasus: Pembuktian Moore tentang Dunia Eksternal

Kita percaya bahwa ada dunia eksternal: dunia objek yang eksis di luar pikiran kita, seperti tubuh manusia, kelinci, dan pohon. Problem dunia eksternal adalah problem tentang bagaimana keyakinan tersebut dapat terjustifikasi. Apa bukti bahwa ada dunia eksternal? Kita memiliki beragam pengalaman. Akan tetapi, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Descartes, pengalaman-pengalaman itu mungkin tidak disebabkan oleh dunia eksternal. Descartes menawarkan penjelasan lain yang mungkin tentang pengalaman-pengalaman kita. Menurut hipotesis Iblis Jahat-nya, meskipun tidak ada dunia eksternal, iblis yang sangat kuat memberi kita pengalaman yang seolah-olah itu adalah pengalaman tentang dunia eksternal (Descartes 1641, meditasi pertama). Salah satu cara untuk merumuskan problem dunia eksternal ini adalah dengan menganggapnya sebagai problem tentang apa yang menjustifikasi kita untuk meyakini hipotesis Dunia Eksternal daripada hipotesis Iblis Jahat.

Di dalam makalahnya "Pembuktian Dunia Eksternal", Moore mengajukan argumen berikut sebagai sebuah pembuktian bahwa dunia eksternal itu eksis (Moore 1939, 146-147). Pertama, dia mencatat bahwa tangan itu eksis. (Ketika menunjukkan pembuktiannya pada penonton, di titik ini Moore mengangkat satu tangan dan kemudian satu tangan lainnya). Jika tangan itu eksis, maka ia adalah objek eksternal. Oleh karena itu, objek eksternal itu eksis.

Moore menyatakan bahwa ada tiga syarat yang secara individual niscaya dan secara keseluruhan cukup bagi sebuah argumen untuk bisa menjadi sebuah pembuktian (Moore 1939, 41). Pertama, premisnya harus berbeda dari kesimpulannya. Kedua, premisnya harus diketahui benar. Ketiga, premisnya harus mengimplikasikan kesimpulannya. Moore menganggap masing-masing syarat itu ha-

rus terpenuhi. Sosa (2007, 50) menunjukkan bahwa, bahkan jika syarat-syarat Moore bagi sebuah pembuktian itu niscaya secara individual, syarat-syarat itu tidak cukup secara keseluruhan.[7] Dengan syarat pertama, Moore tampaknya memaksudkan syarat bahwa sebuah argumen tidak boleh menimbulkan pertanyaan-lanjutan *(begging the question)*[8]: harus ada alasan untuk menerima premis yang tidak mengasumsikan kebenaran kesimpulan argumennya. Di bawah ini kita akan membahas apakah syarat ini terpenuhi. Moore juga menegaskan bahwa argumennya secara deduktif valid, dan bahwa dia tahu premis itu: dia tahu bahwa tangan itu eksis, dan dia tahu bahwa tangan itu adalah objek eksternal. Moore tidak membuktikan bahwa dia tahu proposisi-proposisi itu, tetapi dia menolak bahwa pengetahuannya tersebut merupakan salah satu syarat argumennya untuk menjadi sebuah pembuktian yang dia buktikan premis-premisnya.

Moore mungkin menjustifikasi penolakan ini dengan cara berikut. Jika premis sebuah pembuktian harus dibuktikan, maka akan terjadi regresi pembuktian. Andaikan bahwa sebuah argumen merupakan sebuah pembuktian hanya jika semua premisnya dibuktikan.

---

[7] Lihat juga Dretske (2003, 114-115)

[8] "Begging the question" merupakan frase yang memiliki makna khusus di dalam logika klasik. Sebuah argumen dikatakan *'begging the question'* ketika ia mengandung premis yang sudah mengasumsikan kebenaran kesimpulannya. Semisal, pernyataan "Tuhan itu ada, sebab kitab suci mengatakannya demikian". Jika dirumuskan dalam bentuk silogisme, argumen tersebut jadi begini:

P1 : Kitab suci mengatakan Tuhan itu ada
P2 : Jika kitab suci mengatakan Tuhan itu ada, maka Tuhan ada.
K : Tuhan ada.

Premis argumen tersebut, P1, sudah mengasumsikan kebenaran kesimpulan K bahwa Tuhan ada. Sebab jika Tuhan tidak ada, tidak ada kitab suci. Dengan kata lain, untuk bisa menerima kebenaran P1, kita mesti terlebih dahulu mengasumsikan kebenaran K. Orang yang tidak percaya keberadaan Tuhan tidak akan menerima kebenaran P1 sehingga argumen ini tidak bisa membuktikan keberadaan Tuhan. Argumen semacam ini disebut *'begging the question'* sebab ia memantik khalayak untuk memberikan pertanyaan-lanjutan. Oleh karena itu, saya akan menerjemahkan frasa *'begging the question'* itu sebagai 'menimbulkan pertanyaan-lanjutan'—penerj.

Pembuktian apa pun, katakanlah P, pasti memiliki premis. Untuk membuktikan premis-premis P itu, kita perlu pembuktian baru, P+1. Akan tetapi, karena P+1 adalah sebuah pembuktian, premis-premisnya juga perlu dibuktikan. Ini memerlukan pembuktian lanjutan, P+2, yang premis-premisnya juga perlu dibuktikan. Terjadi regresi pembuktian yang takterbatas. Karena kita tidak bisa memberikan rangkaian pembuktian sampai jumlahnya takterbatas itu, P tidak bisa menjadi sebuah pembuktian. Oleh karena itu, kita tidak bisa membuktikan apa pun. Ini memantik tanggapan Moorean bahwa kita lebih yakin secara pasti bahwa ada pembuktian (setidaknya di dalam matematika) daripada bahwa premis sebuah pembuktian itu perlu dibuktikan. Tanggapan Moorean ini tetap menolak asumsi awal kita bahwa sebuah argumen merupakan sebuah pembuktian jika semua premisnya dibuktikan.[9]

Pembuktian Moore kemudian menjadi seperti berikut:

(1)	Ini satu tangan, dan ini satu tangan yang lain.	[Datum yang diketahui]
(2)	Tangan itu eksis.	[Berdasarkan (1)]
(3)	Jika tangan eksis, tangan adalah objek eksternal.	[Asumsi]
(4)	∴ Objek eksternal itu eksis	[(2), (3)]

Mengingat argumen tersebut valid, dan Moore mengetahui premis-premisnya, ini berarti dia telah membuktikan kesimpulannya—bahwa objek eksternal itu eksis. (Ini mungkin merupakan langkah pendek, tetapi ini merupakan langkah yang ditinggalkan Moore begitu saja, demi menyatakan bahwa dunia eksternal itu eksis berdasarkan klaim bahwa objek eksternal itu eksis). Moore memberikan analogi berikut ini. Andaikan kamu telah mengetik sebuah makalah dan ingin mengetahui apakah ada salah ketik di dalamnya. Kamu meminta temanmu untuk mengoreksi makalah

[9] Lihat juga Soames (2003, 20-21)

itu. Dia bilang padamu bahwa ada beberapa salah ketik di dalam makalahmu. Kamu terkejut mendengar dia bilang seperti itu, dan karenanya kamu meminta dia untuk membuktikan ucapannya. Dia kemudian membuktikannya seperti berikut:

(1*) Satu kata tercetak tidak benar di sini (dia berkata sambil menunjuk pada sebuah kata di satu halaman), dan satu kata lain tercetak tidak benar di sini (dia berkata sambil menunjuk pada sebuah kata di satu halaman yang lain).
(2*) Ada beberapa kata yang tercetak tidak benar di dalam makalah ini.
(3*) Kata-kata yang tercetak tidak benar itu merupakan salah ketik.
(4*) ∴ Ada salah ketik di dalam makalah ini.

Temanmu telah memberikan argumen yang bagus bagi klaimnya bahwa ada salah ketik dalam makalah tersebut. Selain itu, jika temanmu itu mengetahui premis argumennya, argumennya memungkinkan dia untuk tahu kesimpulannya juga. Kamu bisa mengetahui kesimpulannya juga dengan cara yang sama. Inti dari analogi ini adalah bahwa jika argumen temanmu yang membuktikan keberadaan salah ketik merupakan argumen yang bagus, maka argumen Moore yang membuktikan keberadaan objek eksternal juga tampak bagus.

Siapa yang dituju oleh pembuktian Moore? Andaikan bahwa ia ditujukan kepada orang yang ragu terhadap dunia eksternal. Maka tampak bahwa pembuktian Moore itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan. Siapa pun yang ragu terhadap dunia eksternal akan ragu apakah tangan itu ada. Jadi premis (2) itu tidak memberikan alasan bagi sang peragu untuk menerima (4), kesimpulan Moore.

Namun, telah ditolak bahwa argumen Moore itu ditujukan kepada orang yang ragu terhadap dunia eksternal (Baldwin 1990, bab 9, §5, dan Sosa 2007, 53). Baldwin dan Sosa menyatakan bahwa Moore

tidak sedang mencoba untuk menyangkal skeptisisme—pandangan bahwa kita tidak memiliki pengetahuan tentang dunia eksternal—tetapi sedang menyangkal idealisme—pandangan bahwa dunia eksternal itu tidak ada. Akan tetapi, tidak jelas apakah maksud Moore itu memungkinkan dia untuk menghindari tuduhan menggunakan premis yang mengasumsikan kebenaran kesimpulannya sehingga menimbulkan pertanyaan-lanjutan *(question-begging)*. Kaum idealis akan membela dirinya dengan menggunakan setiap tanggapan yang akan diberikan oleh kaum skeptis terhadap argumen Moore (Hetherington 2001,170-171). Jadi kaum idealis mungkin menjawab bahwa premis (2) dari argumen Moore itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan terhadap Moore sendiri.

Baldwin juga menyatakan bahwa Moore tidak sedang mencoba untuk membuktikan bahwa dia memiliki pengetahuan tentang dunia eksternal (Baldwin 1990, 291-292). Menurut Baldwin, Moore malah sedang mencoba untuk menunjukkan, "menampilkan", beberapa hal dari pengetahuan ini di dalam premis (1) dan (2) dari pembuktinya.[10] Akan tetapi, apakah seseorang memiliki pengetahuan yang perlu dipertunjukkan itu justru merupakan sesuatu yang akan dibantah oleh kaum idealis.

Baldwin membedakan antara membuktikan keberadaan dunia eksternal dan menunjukkan bahwa seseorang memiliki pengetahuan tentang dunia eksternal:

> Saat sebuah pembuktian tentang pengetahuan mensyaratkan penolakan terhadap argumen skeptis, penunjukan pengetahuan dapat dilakukan dengan menggunakan pendasaran pada keyakinan khalayak tentang apa yang diketahui. (Baldwin 1990, 291)

Namun, Moore sedang menghadapi khalayak yang bercabang. Setiap khalayak yang realis akan memiliki keyakinan yang sama dengan Moore tentang apa yang diketahui—termasuk premis dan

[10] Lihat juga Neta (2007, 79).

kesimpulan dari pembuktian Moore. Sebuah pembuktian bisa berguna jika ia menunjukkan bahwa ada konsekuensi logis *(entailment)* di antara proposisi tertentu, bahkan jika kita sudah mengetahui proposisi-proposisi itu. Akan tetapi, konsekuensi logis yang ada dalam pembuktian Moore akan tampak tidak terbantahkan untuk setiap khalayak yang realis. Sejauh berkaitan dengan kaum realis, pembuktian Moore tidak ada gunanya. (Sosa [2003, 23] beranggapan bahwa tujuan Moore dalam menyajikan pembuktiannya adalah untuk menunjukkan bahwa "tidak perlu pembuktian semacam itu sejak awal". Namun, Sosa [2007, 53] membantah interpretasi tersebut). Sebaliknya, tidak ada kaum idealis di dalam khalayak Moore yang akan memiliki keyakinan yang sama dengan Moore tentang apa yang diketahui. Misalnya, mereka percaya bahwa, jika tangan merupakan objek eksternal, maka Moore tidak mengetahui bahwa dia memiliki tangan, dan dia juga tidak memiliki pengetahuan tersebut untuk ditunjukkan. Akhirnya, setiap khalayak Moore yang belum menjadi realis dan juga belum menjadi idealis—tetapi "agnostik"—seharusnya tetap netral. Secara sepintas, jika argumen Moore menunjukkan bahwa orang yang agnostik harus meyakini bahwa Moore tahu bahwa ada objek eksternal, maka argumen tersebut akan membawa kekuatan yang sama untuk melawan kaum idealis. Argumen itu akan menunjukkan bahwa kaum idealis harus menghindari keyakinannya bahwa tidak ada orang yang tahu bahwa ada objek eksternal, dan mereka harus meyakini bahwa Moore tahu bahwa ada objek eksternal. Akan tetapi, karena argumen Moore tidak memiliki kekuatan untuk melawan kaum idealis, ia juga tidak memiliki kekuatan untuk melawan kaum agnostik. Bagaimanapun, sulit untuk memahami bagaimana argumen itu bisa memiliki kekuatan untuk hanya melawan salah satu dari tiga pihak tersebut.

Kaum idealis akan mendesakkan argumen berikut. Apa dasar Moore menegaskan premis (1), premis bahwa dia memiliki tangan?

Agaknya Moore menganggap pengalaman perseptual itu memberinya pengetahuan tentang dunia eksternal. Namun, ini mengandaikan bahwa ada dunia eksternal dan bahwa Moore memiliki pengetahuan tentangnya. Alasan apa pun yang dimiliki Moore untuk mengklaim (2) akan mengandaikan (4), jadi adalah yang sirkular untuk menyatakan (4) berdasarkan (2) dan (3). Oleh karena itu, tidak benar bahwa Moore bisa menjadikan (2) dan (3) sebagai alasan gabungan untuk menyimpulkan bahwa (4). Wright (1985, 57-60) membahas apakah jaminan epistemik Moore untuk premis (2) dan (3) itu "mentransmisikan" konsekuensi logis pada (4). Secara garis besar, Wright menyatakan bahwa pengalaman indrawi memberikan jaminan epistemik bagi premis (2) hanya jika ada alasan bagi (4); bahwa satu-satunya alasan yang bisa ada untuk (4) akan disediakan oleh (2); dan karena itu tidak mungkin ada alasan untuk (4).[11]

Catat bahwa argumen kaum idealis tidak membuat asumsi apa pun tentang hakikat pengalaman perseptual. Ia tidak mengasumsikan bahwa pengalaman perseptual itu terdiri dari aliran kesan dan ide yang darinya keberadaan objek eksternal disimpulkan (Hetherington 2001, 171). Argumen idealis hanya mengasumsikan bahwa pengalaman Moore, bahkan pengalamannya yang tampaknya adalah tentang objek fisikal, tidak meniscayakan bahwa ada objek eksternal, dan karenanya juga tidak meniscayakan bahwa Moore tahu bahwa ada objek eksternal. Moorean mungkin menetapkan bahwa pengalaman merupakan pengalaman perseptual hanya jika ada beberapa objek eksternal *o* sedemikian rupa sehingga pengalaman tersebut adalah pengalaman tentang *o*. Akan tetapi, penetapan itu memunculkan persoalan bagaimana kamu akan tahu apakah pengalamanmu merupakan pengalaman perseptual yang dipahami demikian.[12]

---

[11] Lihat juga Wright (2002). Untuk tanggapan-tanggapan yang pro-Moorean, lihat Pryor (2002, 2004) dan Davies (2000, 2003). Wright (2007) dan Neta (2007) menilai tanggapan-tanggapan yang pro-Moorean ini.

[12] Wright (2002, §§VIII-X) menyatakan bahwa bersandar pada teori-teori persepsi

Selanjutnya, argumen idealis tidak mengasumsikan bahwa "pengetahuan bahwa ada objek eksternal secara umum itu *secara epistemik* mendahului pengetahuan tentang beberapa objek eksternal tertentu" (Hetherington 2001, 172). Proposisi-proposisi di dalam himpunan H secara epistemik mendahului proposisi-proposisi di dalam H^* jika dan hanya jika

> mungkin untuk mengetahui semua proposisi di dalam himpunan H tanpa mengetahui proposisi apa pun di dalam himpunan H^*, tetapi tidak sebaliknya.

Kaum idealis tidak mengasumsikan bahwa kamu harus sudah tahu bahwa ada objek eksternal agar bisa tahu bahwa kamu memiliki tangan. Pertimbangkan, sebagai sebuah analogi, skeptisisme terhadap pengatahuan tentang malaikat. Orang yang skeptis terhadap pengetahuan seperti ini akan skeptis terhadap pengetahuan tentang spesies malaikat yang diduga seperti serafim. Akan tetapi, skeptis macam ini tidak berkomitmen pada tesis prioritas epistemik yang percaya bahwa pengetahuan bahwa ada malaikat secara umum secara epistemik mendahului pengetahuan bahwa ada serafim. Alih-alih berkomitmen pada tesis **prioritas epistemik**, orang yang skeptis terhadap pengetahuan tentang X malah berkomitmen pada tesis **ekuivalensi epistemik** berikut: pengetahuan bahwa ada X secara umum sama sulitnya untuk diperoleh dengan pengetahuan tentang spesies X. Orang yang skeptis terhadap pengetahuan tentang malaikat akan menganggap pengetahuan bahwa ada malaikat secara umum itu sama sulitnya untuk diperoleh dengan pengetahuan bahwa ada serafim. Demikian juga orang yang skeptis terhadap pengetahuan tentang dunia eksternal akan menganggap pengetahuan bahwa ada objek eksternal secara umum itu sama sulitnya untuk diperoleh dengan pengetahuan bahwa ada tangan—salah satu spesies dari objek eksternal.

---

realis langsung itu menghidupkan kembali pembuktian Moore.

Hetherington menyatakan bahwa Moore bisa mengetahui bahwa dia memiliki tangan tanpa harus mengetahui bahwa ada objek eksternal. Hetherington berpandangan bahwa kamu bisa mengetahui bahwa kamu memiliki tangan tanpa memiliki konsep tentang objek eksternal, dan juga tanpa memiliki proposisi bahwa ada objek eksternal. Ini demikian karena "tidak seperti konsep tentang tangan, konsep tentang objek eksternal setidaknya sebagian merupakan sebuah konsep filsafat (yang **penjelasan** tentangnya menghabiskan banyak halaman dalam makalah Moore)" (Hetherington 2001, 173). Karena kamu mungkin tahu bahwa kamu memiliki tangan tanpa harus tahu bahwa ada objek eksternal, maka Moore tidak menimbulkan pertanyaan-lanjutan di dalam pembuktiannya dari (2) dan (3) menuju ke (4).

Adalah hal yang meragukan bahwa tuduhan menggunakan premis yang mengasumsikan kebenaran kesimpulannya sehingga menimbulkan pertanyaan-lanjutan itu dapat dijawab dengan cara ini. Andaikan kamu sedang bertanya apakah politisi tertentu, Richie Nix misalnya, itu seorang pembohong. Petugas media Nix kemudian memberikan argumen berikut:

> Richie Nix meyakini segala sesuatu yang dia katakan.
> ∴ Richie Nix bukan seorang pembohong.

Mungkin untuk memiliki semua konsep yang digunakan di dalam premis tersebut—konsep keyakinan, proposisi, tuturan, kuantifikasi universal, dan konsep tentang Richie Nix—tanpa memiliki konsep tentang seorang pembohong. Kamu mungkin memiliki semua konsep tersebut meskipun kamu tidak pernah bertemu dengan orang yang dengan sengaja bilang bahwa apa yang ia yakini itu keliru. Dalam kasus itu, kamu akan mengetahui premisnya tanpa mengetahui kesimpulannya. Walaupun demikian, argumen petugas media Nix itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan. Secara lebih umum, apakah sebuah argumen menimbulkan pertanyaan-lanjutan itu tidak tergantung pada apakah mungkin untuk memahami (atau

mengetahui) premis-premisnya tanpa memahami (mengetahui) kesimpulannya. Sebuah argumen yang ditujukan kepada khalayak tertentu bisa jadi menimbulkan pertanyaan lanjutan jika dan hanya jika ia mengandung setidaknya satu premis yang tidak akan diterima oleh khalayak yang dituju argumen tersebut kecuali mereka sudah menerima kesimpulan argumennya (Walton 1989, 52 dan Govier 1992, 85).[13]

Salah satu kelemahan dari pembuktian Moore terhadap dunia eksternal adalah karena ia mendasarkan diri pada *fenomenologi*. Ini adalah pendasaran pada bagaimana sesuatu itu tampak kepada kita secara pra-teoretik. Masih meragukan apakah memang ada sesuatu semacam itu yang tampak kepada kita sebagaimana adanya tanpa ada asumsi teoretik atau asumsi umum apa pun. Pada level sub-personal (yaitu pada level di bawah level perhatian sadar), pikiran kita mengklasifikasi informasi sebelum informasi itu tersedia pada kesadaran akses. (Ingat pembahasan modul mental Fodor di §5). Upaya untuk menemukan secara empiris klasifikasi macam apa yang dibuat oleh pikiran kita itu merupakan tugas sains kognitif. Filsuf tidak memiliki pandangan tertentu tentang klasifikasi apa yang dibuat, dan mereka juga tidak memiliki pandangan tertentu tentang apa yang merupakan data pra-teoretik dan apa yang bukan. Mendasarkan diri pada apa yang telah ditemukan oleh sains kognitif itu sangat berbeda dengan mendasarkan diri pada fenomenologi. Pendasaran pada sains kognitif ini merupakan pendasaran pada apa yang dikatakan oleh sains pada kita, bukan apa yang dikatakan oleh persepsi naif. (Pendasaran semacam ini merupakan ciri-ciri dari pandangan filosofis yang dikenal sebagai naturalisme dan pembelaannya terhadap metodologi ilmiah dan

---

[13] Untuk pernyataan lain tentang tuduhan bahwa pembuktian Moore itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan karena premisnya mengasumsikan kebenaran kesimpulannya, lihat Jackson (1987, 113-114), dan Beebee (2001, 359). Untuk pembelaan dari tuduhan ini, lihat Lemos (2004, 85-91) dan Coady (2007, 108-109).

hasil-hasil penelitian ilmiah. Lihat bab 6). Selain itu, bahkan jika ada ranah tempat sesuatu tampak kepada kita secara pra-teoretik, masih belum jelas bagaimana kita bisa mengidentifikasi sesuatu itu. Ingat perdebatan antara J.L. Austin dan David Hume tentang apa yang kita persepsi. Austin percaya bahwa kita memersepsi objek-objek fisikal, "barang-barang kering yang berukuran-sedang", dan pembicaraan tentang kesan indrawi hanyalah fantasi para filsuf (Austin 1962). Hume percaya bahwa kita memersepsi kesan indrawi, dan bahwa pembicaraan tentang objek-objek fisikal hanyalah proyeksi pikiran (Hume 1739-40, buku I, bagian IV, seksi II). Mereka tidak sepakat tentang fenomenologi persepsi. Jika kita menghubungkan mereka ke pendeteksi kebohongan, mesin pendeteksi itu jelas akan merekam penjelasan mereka yang jujur tetapi bertentangan tentang apa yang kita persepsi. Mungkin salah satu pihak tertipu oleh dirinya sendiri: dia sejak awal percaya apa yang dilakukan oleh pihak lain dan dia hanya melaporkan apa yang ia percaya kita rasakan. Mungkin begitu, tetapi fenomenologi tidak akan memberi tahu kita pihak mana (jika ada) yang tertipu oleh dirinya sendiri. Perlu cara-cara independen untuk mengetahui hal itu. Sekali lagi pendasaran pada fenomenologi perlu ditinggalkan.

1.7 Argumen Kepastian Moore

Lycan juga membela Moore dari tuduhan **menimbulkan pertanyaan-lanjutan**. Dia mengakui bahwa pembuktian Moore tentang dunia eksternal memang "hampir" menimbulkan pertanyaan-lanjutan (Lycan 2007, 90). Akan tetapi dia mengingatkan kita pada tahap kedua strategi Moore di dalam pembelaannya terhadap pandangan umum. Ini merupakan pendasaran Moore pada kepastian.

Kita memiliki tingkat keyakinan atau tingkat kemantapan. Kita lebih yakin, atau lebih mantap, tentang beberapa hal dibandingkan beberapa hal yang lain. Kita lebih yakin secara tentang apa itu nama

kita sendiri daripada tentang apakah ada kehidupan di planet lain; kita lebih yakin secara pasti bahwa *Empire State Building* itu sangat tinggi daripada bahwa ia setinggi 443 meter. Kita membedakan kepastian relatif proposisi-proposisi yang berbeda.

Moore membuat pembedaan tersebut. Dia membedakan antara klaim pandangan umum dan premis serta kesimpulan argumen filosofis yang skeptis. Lycan melihat Moore berargumen seperti berikut. Moore memiliki tangan, dan karena tangan adalah objek eksternal, maka objek eksternal itu ada. Moore juga mengetahui fakta itu. Sekarang **himpunan premis** dari setiap argumen yang menyimpulkan bahwa Moore tidak tahu bahwa objek eksternal itu ada kurang masuk akal dibanding klaim bahwa Moore tahu bahwa dia memiliki tangan. Jadi setiap argumen yang mendukung bahwa skeptisisme pengetahuan tentang dunia eksternal dapat dipercaya itu kurang masuk akal dibanding bahwa Moore tidak mengetahui bahwa ada dunia eksternal (Lycan 2001, 39).

Lycan mengklaim bahwa "tidak ada *kriteria* tertentu tentang kemasukakalan *(plausibility)*, keterpercayaan *(credibility)* atau kepastian komparatif yang digunakan atau perlu digunakan" (Lycan 2001, 40). Akan tetapi, bahkan jika tidak ada kriteria kemasukkemasukakalanakalan yang digunakan, klaim-klaim tertentu tentang apa yang lebih masuk akal dibandingkan apa yang sedang dibuat, dan ada persoalan tentang dasar pembuatannya. Pandasaran Moorean pada kepastian menghadapi sebuah dilema (Baldwin 1990, 270-271). Jika ia hanya dimaksudkan sebagai sebuah klaim psikologis ("Aku, sang Moorean, merasa lebih yakin secara pasti bahwa p itu benar daripada bahwa p itu keliru"), tidak jelas apakah klaim Moorean ini memiliki kekuatan argumen. Tampaknya ia hanya merupakan pernyataan otobiografis. Kemungkinan lainnya, jika ia dimaksudkan sebagai sebuah klaim normatif ("Aku, sang Moorean, memiliki alasan untuk lebih yakin secara pasti bahwa p itu benar daripada bahwa p itu keliru), mengapa kita harus menerima klaim itu? Jika

ada alasan yang dapat diberikan, alasan itu tidak boleh menimbulkan pertanyaan-lanjutan untuk melawan para penentang Moore, dan ia tidak bisa bersandar pada sebuah klaim tentang kemasukakalan karena klaim tentang kemasukakalan merupakan jenis klaim yang seharusnya didukung oleh alasan tersebut. Pendasaran pada kepastian membuat dilema ini takteratasi.

Dilema ini tidak dapat dihindari dengan mengklaim bahwa masing-masing dari kita lebih yakin secara pasti terhadap klaim bahwa kita memiliki tangan daripada terhadap teori filsafat apa pun yang mengatakan bahwa kita takterjustifikasi dalam meyakini bahwa kita tidak memiliki tangan. Jika klaim tersebut merupakan klaim sosiologis—sebuah deskripsi tentang apa yang umum diyakini—tidak jelas kekuatan argumentatif apa yang ia miliki. Jika klaim itu dimaksudkan sebagai sebuah klaim normatif—bahwa kita kita harus memiliki tingkat kepastian seperti itu—maka sebuah argumen perlu membawa kita dari fakta sosiologis bahwa kita sama-sama memiliki tingkat keyakinan yang tinggi menuju klaim bahwa kita berhak untuk memiliki tingkat keyakinan yang tinggi itu. Sekarang beberapa filsuf berpikir bahwa klaim psikologis atau sosiologis itu mendasari klaim normatif (sebagai contoh, Hanna 2006). Moorean mungkin tergoda oleh pandangan ini. Akan tetapi, pandangan ini perlu dibuat presisi dan ia juga perlu dipertahankan karena ia masih belum jelas. Jadi, mengambil pandangan ini akan mengharuskan Moorean untuk memformulasikan dan mempertahankan sebuah pandangan filsafat yang kontroversial dan sulit dipahami. Akan tetapi, itu merupakan sesuatu yang sebenarnya ingin dihindari oleh argumen kepastian Moore. Kumpulan premis dari argumen itu didukung karena hanya mengandung premis yang jelas dan benar.

Inilah usaha kedua yang mungkin dilakukan Moorean. Lycan menolak dilema di atas. Menurut Lycan, Moore mencemaskan "rasionalitas, gagasan normatif," dan

> [a]gar secara normatif bisa rasional untuk memilih klaim penge-

> tahuan daripada salah satu asumsi kaum skeptis yang murni filosofis, kita perlu menarik bahan lain yang "menetapkan" klaim pengetahuan. . . . (Lycan 2007, 93, catatan kaki 23)

Meskipun secara terbuka menolak dilema tersebut, Lycan tampaknya sedang menangani bagian kedua dari dilema tersebut. Ini menyatakan bahwa jika Moorean mengklaim memiliki alasan untuk lebih yakin secara pasti bahwa dia memiliki tangan daripada bahwa dia tidak memiliki tangan, maka Moorean itu perlu untuk menjustifikasi klaim tersebut. Lycan sepakat bahwa Moorean memiliki lebih banyak alasan untuk yakin secara pasti bahwa dia memiliki tangan daripada bahwa dia tidak memiliki tangan, tetapi Lycan menolak bahwa Moorean perlu menjustifikasi klaim itu. Pertimbangkan perdebatan yang mengarah pada poin ini. Kaum idealis mengklaim bahwa objek eksternal itu tidak eksis. Moore menjawab bahwa objek eksternal itu eksis dan bahwa dia tahu bahwa objek eksternal itu memang eksis. Moore berargumen untuk mendukung klaimnya dengan dasar bahwa lebih rasional memercayai bahwa ada objek eksternal daripada memercayai premis-premis dari setiap argumen yang diajukan oleh kaum idealis untuk mendukung klaim *mereka*. Mengapa menerima pembelaan itu? Lycan beranggapan bahwa kita tidak perlu untuk menjustifikasinya. Akan tetapi jika memang demikian, tidak jelas mengapa kita bahkan perlu untuk menjustifikasi klaim Moore yang lebih awal bahwa ada objek eksternal dan bahwa dia tahu bahwa memang ada objek eksternal. Tampaknya tak perlu bertumpu pada pendasaran pada argumen kepastian. Pendeknya, jika tanggapan Lycan memang merupakan tanggapan yang baik, ia dapat digunakan pada tahap perdebatan yang lebih awal—tahap ketika Moore menyatakan bahwa ada objek eksternal dan bahwa dia tahu bahwa memang ada objek eksternal—sehingga argument kepastian itu menjadi mubazir.

Mungkin saja dijawab bahwa argumen kepastian itu tidak mubazir karena ia memberikan justifikasi bagi klaim bahwa ada du-

nia eksternal (dan juga bagi klaim Moore bahwa dia mengetahui itu). Akan tetapi, kecuali klaim normatif yang dibuat oleh argumen kepastian itu sendiri terjustifikasi, argumen tersebut tidak bisa memberikan justifikasi bagi klaim Moore bahwa dia tahu ada dunia eksternal. Kita tidak melangkah lebih maju.

Pembelaan Lycan terhadap pendasaran Moore pada kepastian juga melibatkan perbedaan yang tajam antara filsafat dan pandangan umum:

> Seperti halnya tidak ada argumen idealis yang tidak mendasarkan diri pada beberapa prinsip metafisik atau epistemologis yang abstrak yang diasumsikan begitu saja tanpa pembelaan, juga tidak ada argumen skeptis yang tidak melakukan hal yang sama. Artinya, *tidak ada alasan yang baik untuk menerima argumen tersebut*; prinsip yang takberalasan hanyalah hal yang filosofis. . . . [Tidak] ada alasan rasional untuk lebih memilih bersumpah setia pada [prinsip] tersebut *daripada* pada kebenaran pandangan umum yang jelas. (Lycan 2001, 41)

> Saya sendiri tidak berpikir bahwa setiap klaim filosofis itu benar. Moore sendiri memang kurang menghargai klaim filosofis secara umum, dan saya yakin Moore benar dalam hal itu (Lycan 2007, 86 [catatan kaki dihilangkan])

Dengan mempertahankan kemasukakalan klaim pandangan umum yang lebih besar dibanding klaim yang murni filosofis dengan cara seperti ini, Lycan mungkin telah terjebak dalam optimisme yang keliru. Di dalam menentang tesis kaum idealis bahwa tidak ada objek eksternal, Moore tidak hanya menyandarkan diri pada premis bahwa tangan itu eksis, tetapi juga pada premis bahwa tangan merupakan objek eksternal. (Dan, seperti premis-premis lain dari pembuktiannya, Moore mengasumsikan bahwa dia mengetahui premis itu). Akan tetapi, premis bahwa tangan adalah objek eksternal itu merupakan prinsip filosofis yang diperoleh dari analisis filosofis. Jadi, beragam umpatan yang disampaikan Lycan pada klaim-klaim yang murni filosofis seharusnya juga dilontarkan

pada premis Moore sendiri. Sebab premis Moore itu juga merupakan sebuah "prinsip yang takberalasan" dan "hanyalah hal yang filosofis".

Hal ini berlaku secara lebih umum pada pembelaan Moore terhadap klaim pandangan umum dalam melawan klaim filosofis yang lain. Untuk menciptakan ketidaksesuaian antara klaim filosofis *p* dan klaim pandangan umum *bukan-q*, Moore memerlukan prinsip berbentuk *jika p maka q* sehingga dia bisa berargumen: *bukan-q*, *jika p maka q*, jadi *bukan-p*. Umpatan Lycan terhadap prinsip filosofis tidak hanya bertentangan dengan premis argumen penentang Moore tetapi juga bertentangan dengan kontra-argumen Moore sendiri. Hasilnya, pembelaan Lycan terhadap pandangan umum justru meruntuhkan kontra-argumen Moore sendiri.

Apa yang perlu Lycan ajukan adalah pembelaan yang lebih berkualitas terhadap klaim pandangan umum. Pembelaan itu harus menunjukkan mengapa klaim pandangan umum lebih masuk akal daripada premis setiap argumen filosofis yang menentang klaim tersebut. Akan tetapi, pembelaan itu tidak boleh berkomitmen untuk mengatakan bahwa klaim yang murni filosofis itu tidak memberikan "alasan yang bagus" untuk menerima argumen-argumennya, atau bahwa ia hanyalah "hal filosofis".

1.8 Moore dan Analisis Filosofis

Pembuktian Moore dimaksudkan sebagai sebuah penolakan terhadap idealisme. Akan tetapi, pernyataan-pernyataan tentang dunia eksternal itu terbuka untuk dianalisis. Salah satu analisis yang mungkin dilakukan adalah **fenomenalisme**. Fenomenalisme berusaha untuk menganalisis setiap pernyataan tentang sebuah objek eksternal sebagai gabungan pernyataan tentang pengalaman yang aktual dan pengalaman yang mungkin. Misalnya, pernyataan bahwa ada sebuah pohon di taman itu dianalisis dalam kaitan-

nya dengan pernyataan tentang pengalaman tertentu tentang yang serupa-pohon yang dimiliki, atau akan dimiliki, oleh seseorang ketika ia memiliki pengalaman tertentu tentang yang serupa-taman. Kaum fenomenalis kemudian dapat menerima pembuktian Moore tetapi menolak bahwa objek eksternal itu eksis secara mandiri dari pikiran. Konsekuensinya, pembuktian Moore tidak memiliki kekuatan untuk menentang fenomenalisme. (Karena alasan ini, Baldwin [1990, 295] menganggap pembuktian Moore sebagai sebuah "kegagalan total". Anehnya, Moore sepenuhnya sadar bahwa fenomenalisme secara konsisten mengklaim bahwa tidak ada objek eksternal, sebagaimana yang dipahami oleh analisis kaum realis terhadap "objek eksternal", dan juga bahwa ada tangan manusia [Moore 1942, 669-670]).

Jadi, premis (3) dari pembuktian Moore ("tangan merupakan objek eksternal") itu sangat lemah karena analisis fenomenalis tentang apa yang menjadi objek eksternal itu tersedia. Tampaknya apa yang dibutuhkan Moore adalah analisis tentang apa yang membuat sesuatu itu menjadi tangan (atau, lebih umum lagi, tentang apa yang membuat sesuatu itu menjadi objek eksternal) yang belum tersedia bagi para penentangnya. Pertanyaannya kemudian adalah bagaimana analisis ini seharusnya dibangun. Premis (3) tersebut dapat diperkuat dengan membangun analisis realis sehingga menjadi seperti premis (3′) berikut:

(3′) Tangan adalah objek eksternal dalam pengertian objek yang mandiri dari pikiran

Masalahnya di sini adalah bahwa penentang Moore akan bertanya apakah (3′) itu benar. Premis awalnya bahwa tangan merupakan objek eksternal itu diperkenalkan sebagai sebuah definisi. Definisi istilah merupakan ketetapan *(stipulation)* atau ia hanya melaporkan makna dari sebuah istilah yang sudah digunakan. Jika Moore seka-

dar menetapkan bahwa "objek eksternal" berarti *objek yang mandiri dari pikiran*, maka persoalan pokoknya adalah apakah tangan (atau apa pun yang lain) merupakan objek eksternal dalam pengertian ini. Itu bukan persoalan yang dapat diselesaikan dengan ketetapan. Ia memerlukan argumen filosofis. Di sisi lain, jika Moore hendak mengklaim bahwa, sebagai frase yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari, "objek eksternal" berarti objek yang mandiri dari pikiran, maka persoalan pokoknya adalah apakah klaim Moore itu melaporkan dengan tepat makna dari "objek eksternal". Kaum fenomenalis akan membantah ketepatan makna tersebut. Bagaimanapun, apa yang perlu ditinggalkan adalah usaha Moore yang cepat dan terpilah untuk membuktikan keberadaan dunia eksternal.

Kita akan membahas argumen lain yang mendukung keberadaan dunia eksternal di bab 5, §7. Ia adalah argumen yang menegaskan dunia eksternal itu memberikan penjelasan terbaik tentang pengalaman indrawi kita.

1.9 Kesimpulan

Tidak ada kesepakatan tentang apakah, dan sejauh mana, klaim pandangan umum itu memiliki peran di dalam menilai klaim-klaim filosofis (Byrne dan Hall 2004). Bahkan para filsuf yang beranggapan bahwa klaim pandangan umum itu memiliki peran penting di sini juga tidak sepakat tentang di titik mana klaim ini meninggalkan filsafat. Mereka tidak sepakat tentang apakah filsafat harus menetapkan agenda yang ambisius atau agenda yang lebih sederhana. Dalam agenda ambisiusnya, filsafat bisa membuat klaim metafisik yang substantif yang konsisten dengan pandangan umum, bahkan juga bisa melampauinya.[14] Dalam agendanya yang lebih sederhana, peran filsafat adalah untuk merekonsiliasikan klaim sains dengan

[14] Lihat, misalnya, Sider (2001, xiv-xvi)

klaim pandangan umum.[15]

Alex Byrne dan Ned Hall beranggapan bahwa pelajaran yang perlu diambil dari karya Moore tentang pandangan umum adalah bahwa kita harus lebih memilih filsafat yang sederhana daripada filsafat yang ambisius. Mereka berargumen seperti berikut: Filsafat yang ambisius itu sangat sulit. Argumen yang mendukung klaim metafisik yang substantif tentang apa yang eksis, atau apa yang lebih fundamental dari sesuatu yang lain, seringkali mengandung cacat tersembunyi. Pengenalan kita yang semakin meningkat tentang hal ini telah menunjukkan seberapa tinggi standar untuk mencapai kesimpulan metafisik yang substantif dan baru.

Namun, Moore mendukung agenda yang ambisius. Dia beranggapan bahwa filsafat harus memberikan

> gambaran umum tentang keseluruhan semesta, menyebutkan semua jenis hal yang paling penting yang tidak kita ketahui secara absolut ada di dalamnya, dan juga membahas relasi terpenting di antara berbagai jenis hal tersebut. (Moore 1953, 2).

Salah satu kontribusi Moore terhadap gambaran ini adalah klaimnya bahwa ada kebenaran tentang kebaikan moral, bahwa kebenaran tersebut tidak dapat dianalisis dalam kaitannya dengan kebenaran tentang dunia alamiah, dan bahwa mengetahui kebenaran tersebut mensyaratkan kita memiliki fakultas khusus intuisi moral. (Kita akan membahas argumennya yang berpengaruh yang mendukung pandangan non-naturalistik tentang moralitas ini di dalam bab 2, §5. Argumen tersebut dikenal sebagai **argumen "pertanyaan terbuka"** Moore).

Bahkan jika Moore sendiri tidak mengambil pelajaran yang diambil oleh Hall dan Byrne dari karyanya tentang pandangan umum, mereka mungkin telah mengambil pelajaran yang tepat dari karya Moore, pelajaran yang sayangnya dilewatkan oleh Moore sendiri.

---

15 Lihat, misalnya, Jackson (1998, 42-44)

Argumen mereka untuk pelajaran ini didasarkan pada klaim bahwa filsafat yang ambisius itu sulit dilakukan. Meskipun klaim itu benar, ia tidak menyelesaikan persoalan. Argumennya harus mengasumsikan bahwa filsafat yang sederhana itu lebih mudah untuk dilakukan dibandingkan filsafat yang ambisius. Namun, asumsi tersebut juga masih diperdebatkan. Argumen untuk apa yang disebut klaim metafisik yang sederhana tentang hal-hal yang dapat ada bersama dengan hal-hal lain, dan tentang klaim pandangan umum yang konsisten dengan klaim ilmiah, juga sering mengandung cacat tersembunyi.[16] Standar untuk mencapai kesimpulan yang beralasan tentang agenda yang sederhana tampaknya setinggi standar untuk mencapai kesimpulan yang beralasan tentang agenda yang ambisius.

Di bab 6, kita akan menemukan bahwa pendekatan yang dikenal sebagai naturalisme filosofis ternyata juga menyetujui agenda ambisisus.

Pendekatan ini sengaja mengacu pada metode dan klaim ilmu alam. Secara khusus, ia mengacu pada kesiapan ilmu alam untuk merevisi klaim-klaimnya demi memperoleh penjelasan yang lebih informatif tetapi ekonomis tentang observasi. Naturalisme Quinean juga memiliki sikap revisioner terhadap klaim filosofis kita, dan pandangan tentang hakikat revisi yang dikendalikan oleh observasi. Namun, sebagaimana yang akan kita lihat, selain memiliki sikap hormat terhadap sains dan kesediaan untuk merevisi keyakinan-keyakinan kita saat ini, tidak jelas apa lagi yang dimiliki oleh naturalism Quinean. Naturalisme dalam satu hal itu sederhana: ia menahan diri dari membuat klaim yang melampaui klaim yang dibuat sains. Akan tetapi, signifikansi dari hal ini juga tidak jelas sampai ditetapkan klaim apa yang dibuat oleh sains dan apa konsekuensi filosofis dari klaim tersebut.

[16] Sebagai ilustrasi, lihat tanggapan untuk Jackson (1998) yang dibuat oleh Stalnaker (2000), dan Laurence dan Margolis (2003).

Pertanyaan-pertanyaan untuk Didiskusikan

1. Moore tidak memberikan kriteria tentang apa yang dianggap sebagai pandangan umum. Apakah kegagalannya untuk memberikan kriteria itu merusak proyeknya? Mengapa menyediakan kriteria seperti itu merupakan sesuatu yang penting? Bisakah kamu memberikan kriteria mewakili Moore? (Sebenarnya, hal apa yang bisa kamu berikan kriterianya? Coba anjing, kursi, atau permainan. Setelah kamu mencobanya, apakah pendapatmu tentang kelayakan proyek Moore itu berubah?)

2. Reid berpandangan bahwa salah satu "tanda" dari klaim pandangan umum itu adalah bahwa klaim itu dipercaya secara luas karena memang merupakan bagian dari kodrat manusia untuk mempercayainya: Saya pikir konstitusi alam kita menuntun kita untuk percaya prinsip-prinsip tertentu yang harus kita terima begitu saja dalam masalah hidup bersama, tanpa bisa memberikan alasan untuk itu. Jika saya benar tentang hal ini, itulah yang kita sebut "prinsip pandangan umum", dan jika ada sesuatu yang jelas bertentangan dengannya kita menolaknya sebagai sesuatu yang jelas "tidak masuk akal".

Apakah pandangan Reid ini memiliki kelebihan dibandingkan pandangan Moore? Apakah ia memiliki kekurangan?

3. Apakah klaim pandangan umum dapat direvisi? Apa pandangan Moore tentang masalah ini? Lihat Moore (1953, 6–8), tetapi kemudian bandingkan Lycan (2001, 40) dengan Coady (2007, 114–15). Apa pendapat Reid?

4. Contoh klaim pandangan umum yang telah diberikan dalam bab ini tampak membosankan. Tetapi apakah ada klaim pandangan umum yang tidak membosankan, klaim yang dianggap kontroversial bagi banyak non-filsuf? Misalnya, mungkinkah klaim bahwa Tuhan tidak ada itu merupakan klaim pandangan umum? Georges Rey berpendapat bahwa klaim bahwa Tuhan tidak ada itu merupakan bagian dari pandangan umum setidaknya di dunia Barat, dan bahwa orang Barat dewasa yang percaya bahwa ada Tuhan itu sedang menipu diri mereka sendiri (Rey 2006, 2007). Apakah Rey benar, atau apakah dia menganggap sebagai pandangan umum (Barat modern) sesuatu yang sebenarnya bukan bagian dari pandangan umum? Bisakah kita menjawab pertanyaan itu tanpa menetapkan kriteria sebelumnya untuk apa yang dianggap sebagai bagian dari pandangan umum?

5. Beberapa filsuf berpandangan bahwa banyak klaim pandangan umum seperti "Saya punya tangan" telah dikenal, atau dipercaya, secara non-inferensial. Artinya, klaim-klaim pandangan umum ini diketahui, atau dipercaya, meskipun tidak berdasarkan pada penyimpulan dari beberapa dasar yang unggul secara epistemik. Pengetahuan atau keyakinan kita yang masuk akal terhadap klaim pandangan umum ini dikatakan "sangat mendasar". Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang klaim mana yang berhak kita anggap dasar. Apakah kamu punya saran? Alvin Plantinga berpandangan bahwa, karena pertanyaan itu sulit untuk dijawab, tidak ada keberatan untuk menganggap klaim seperti "Saya sadar akan kehadiran ilahi" sebagai hal mendasar (Plantinga 1981). Apakah pandangan Plantinga masuk akal? Apakah argumennya persuasif?

Bacaan pokok untuk Bab 1

Armstrong, D.M. (2006) "The Scope and Limits of Human Knowledge."

Baldwin, Thomas (1990) *G.E. Moore* bab IX.

Campbell, Keith (1988) "Philosophy and Common Sense."

Coady, C.A.J. (2007) "Moore's Common Sense."

Kelly, Thomas (2008) "Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism."

Lemos, Noah (2004) *Common Sense: A Contemporary Defense*.

Lycan, William *G*. (2001) "Moore Against the New Skeptics."

Moore, G.E. (1925) "A Defence of Common Sense."

Moore, G.E. (1939) "Proof of an External World."

Moore, G.E. (1953) *Some Main Problems of Philosophy* bab1.

Soames, Scott (2003) *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, volume 1 The Dawn of Analysis* bab 1.

2

ANALISIS

2.1 Pendahuluan

ANALISIS sering dianggap sebagai aktivitas khas filsafat, terutama filsafat yang ada dalam tradisi yang digagas oleh Gottlob Frege, Bertrand Russell, Bernard Bolzano dan G.E. Moore. Tradisi tersebut bahkan disebut sebagai "filsafat analitik".

Pertama, kami ingin mengetahui apa yang membedakan analisis semacam ini dari (katakanlah) analisis Freudian atau analisis fungsional. Dikatakan bahwa analisis semacam ini adalah aktivitas khas sebuah tradisi ("filsafat analitik") yang digagas oleh filsuf-filsuf tertentu—berarti: analisis semacam ini adalah analisis filosofis, bukan psikoanalisis ataupun analisis fungsional. Meskipun benar, keterangan tersebut itu tidak terlalu membantu.

Kedua, filsuf dalam tradisi Frege-Russell-Bolzano-Moore melakukan analisis untuk memperdalam pemahaman mereka dan menghilangkan kebingungan dan kesalahan. Namun, para filsuf dari banyak tradisi telah mencoba melakukan hal itu. Perlu dijelaskan bagaimana analisis filosofis bisa lebih memajukan pemahaman dan menghilangkan kesalahan.

Dalam bab 1 kita melihat Moore berpandangan bahwa pandangan filosofis harus konsisten dengan intuisi pra-filosofis yang diterima secara luas. Terutama selama tahun 1950-an, banyak filsuf dalam tradisi analitik berpandangan bahwa analisis filosofis harus konsisten dengan apa yang jamak diyakini, atau cenderung diyakini, sebelum refleksi. Secara khusus, para filsuf ini berpandangan bahwa apa yang jamak diyakini, atau cenderung diyakini, oleh orang-orang tentang hal-hal konkret yang aktual ataupun yang mungkin, sebelum kita merefleksikannya, itu harus membatasi analisis filosofis kita.[1] (Keyakinan atau kecenderungan terhadap keyakinan yang ada sebelum filsafat ini disebut "intuisi filosofis"). Data primer untuk menilai analisis filosofis dianggap berada di intuisi filosofis ini. Selain itu, analisis dianggap dapat diterima hanya jika ia konsisten dengan intuisi kita, sehingga pertentangan antara analisis dan intuisi yang dipegang kuat adalah alasan yang baik untuk menolak analisis. Di tahun-tahun belakangan ini, para filsuf jauh lebih kritis terhadap metodologi ini. Mereka ingin mengetahui apa hakikat intuisi filosofis, apa sumbernya, dan mengapa ia dianggap memiliki otoritas epistemik semacam itu.

Pertimbangan di atas menjadi agenda untuk bab ini. Ada tiga pertanyaan umum yang perlu dijawab:

(P1) Apa yang dimaksud dengan analisis filosofis?
(P2) Bisakah ada analisis filosofis dalam pengertian itu?
(P3) Bagaimana analisis filosofis dapat diuji?

2.2 Apa itu Analisis Filosofis?

Jawaban deskriptif murni untuk (P1) akan mencoba menggambarkan apa yang dilakukan oleh para filsuf dalam tradisi analitik ketika mereka melakukan analisis. Jawaban normatif untuk (P1) akan me-

[1] Misalnya, Chisholm (1966, bab 2).

ngatakan apa penjelasan terbaik tentang analisis filosofis; ia akan menjadi penjelasan tentang apa yang harus dilakukan filsuf ketika mereka melakukan analisis. Kami menginginkan jawaban yang memiliki aspek deskriptif dan normatif. Tidaklah cukup untuk sekadar mendeskripsikan praktik filosofis; kami mungkin perlu memperbaikinya.[2]

Ada beberapa jenis analisis filosofis bahkan dalam tradisi analitik. Bukan hal yang mudah bagaimana cara terbaik untuk mengklasifikasikannya. Alih-alih menawarkan klasifikasi jenis-jenis analisis, kami akan membahas tiga filsuf berpengaruh dalam tradisi analitik dan membandingkan pandangan mereka tentang hakikat analisis filosofis. Ketiga pandangan itu adalah pandangan Moore, Russell, dan Quine. Masing-masing pandangan mereka menandai subtradisi penting dalam tradisi analitik yang lebih luas.[3]

MOORE

Moore memegang pandangan berikut tentang analisis filosofis. *Analisis filosofis adalah analisis makna*: analisis filosofis memberikan makna suatu istilah. Analisis makna bersifat dekomposisional: analisis makna terdiri dari pemberian makna kompleks suatu istilah dengan menyatakan makna komponennya yang lebih sederhana. Makna suatu istilah sering juga disebut konsep. Karenanya, Moore berbicara tentang menganalisis konsep yang kompleks menjadi konsep yang lebih sederhana. Analisis semacam itu adalah sejenis definisi eksplisit. Konsep yang dianalisis disebut "analisandum", dan konsep yang menyediakan analisis seringnya disebut "analisan". Analisis semacam itu memiliki berbagai fitur formal (Došen 1994, §3). Salah satu yang terpenting adalah bahwa analisisnya tidak sirkular *(circu-*

2 Pertanyaan-pertanyaan ini dengan tangkas dibahas dalam penjelasan tentang analisis yang diberikan oleh Petersen (2008).

3 Untuk pandangan Frege tentang analisis filosofis, lihat Frege (1879, pengantar), Dummett (1991, bab 2), Blanchette (2007), dan Horty (2008).

lar). Analisandumnya "dihilangkan": ia tidak ada di dalam analisan. Dengan menghindari sirkularitas *(circularity)*, analisis dapat menjadi informatif.

Ada persoalan tentang apa saja yang menjadi objek analisis—apakah yang menjadi objek analisis itu adalah istilah atau makna yang diungkapkan istilah (konsep). Kami tidak akan membahas persoalan ini. Dapat diperdebatkan bahwa pembicaraan tentang analisis suatu istilah bersifat elips untuk pembicaraan tentang analisis kalimat yang mengandung istilah tersebut, dan bahwa pembicaraan tentang analisis suatu konsep bersifat elips untuk pembicaraan tentang analisis proposisi yang mengandung konsep tersebut. Masalahnya kemudian adalah apakah objek analisis itu kalimat atau proposisi.

Pandangan Moore tentang analisis telah sangat berpengaruh, dan terutama dalam penerapan ide-ide tersebut pada metaetika. Kita akan membahas penerapan ini di §5.

RUSSELL

Russell mengembangkan pandangan pioner berikut tentang analisis. *Bentuk gramatikal versus bentuk logis*: struktur gramatikal sebuah kalimat mungkin berbeda dari bentuk logis yang mendasarinya. Bagi Russell, bentuk logis dari sebuah kalimat adalah struktur yang dimiliki kalimat tersebut yang menentukan peran logis dan sifat logisnya. Secara khusus, bentuk logis kalimat menentukan kesimpulan valid apa yang terkandung di dalamnya: dari kalimat mana ia dapat disimpulkan secara valid dan kalimat mana yang dapat disimpulkan secara valid darinya. *Keunikan bentuk logis*: setiap kalimat hanya memiliki satu bentuk logis (Russell 1914, 33–53). Russell mengilustrasikan klaim ini dengan teori deskripsinya. Teori itu berkaitan dengan kalimat dalam bentuk gramatikal "*F* adalah sebuah *G*." Menurut teori Russell, meskipun kalimat seperti "taman terse-

but dipenuhi tanaman" memiliki bentuk gramatikal kalimat subjek-predikat, bentuk logisnya sangat berbeda. Menurut Russell, bentuk logisnya adalah bentuk logis sebuah proposisi yang terkuantifikasi, proposisi yang mengatakan bahwa ada sesuatu yang secara unik merupakan taman dan sekaligus dipenuhi tanaman (Russell 1905, dan 1919, bab XVI). Secara lebih umum, analisis Russell terhadap kalimat bentuk "F adalah G" memiliki bentuk berikut:

F adalah G jika dan hanya jika ada satu F dan ia adalah G.

Jenis analisis ini tidak memberikan definisi eksplisit terhadap istilah dalam bentuk F. Analisis semacam itu malah memberikan definisi implisit terhadap "F" dengan menganalisis setiap kalimat yang mengandung istilah tersebut. Untuk setiap kalimat yang mengandung "F", analisis tersebut memberi analisan berupa kalimat yang **secara logis setara** tetapi tidak mengandung "F".

QUINE

Quine mewakili pandangan tentang analisis yang lebih dekat ke Russell daripada ke Moore (Quine 1960, §§53–54). Ini adalah pandangan tentang analisis yang Quine setujui dari Tarski dan Carnap.[4] Quine menolak pandangan Moore di atas tentang analisis, terutama karena penolakannya terhadap asumsi bahwa ada kebenaran tentang apa arti istilah (Quine 1960, bab 2).

Quine berpendapat bahwa *analisis filosofis adalah rezimentasi*. Rezimentasi *(regimentation)* adalah penggantian bahasa yang secara filosofis sarat masalah dengan bahasa yang secara filosofis tidak sarat masalah. Quine belajar dari Russell tentang gagasan bahwa untuk menganalisis kalimat bahasa sehari-hari *(natural language)* yang secara filosofis bermasalah, kita harus **memarafrasekan** kalimat tersebut ke dalam bahasa yang secara filosofis lebih jelas, seperti bahasa logika predikat. Quine menyebut penerjemahan seperti itu sebagai

[4] Lihat Carnap (1950, bab 1).

"rezimentasi" terhadap bahasa sehari-hari. Merezimentasi suatu penggalan bahasa akan menghindarkan kita dari kebingungan yang timbul karena kita teperdaya oleh bentuk gramatikal kalimat aslinya. Tetapi meskipun Russell menganggap setiap kalimat memiliki bentuk logis yang unik, Quine membuang asumsi ini (Quine 1960, 260). Tidak ada cara unik untuk menerjemahkan kalimat bahasa sehari-hari ke dalam kalimat bahasa artifisial. Dan karena Quine menghindari proposisi, dia tidak berkomitmen untuk mengatakan bahwa bentuk logis yang diatribusikan oleh rezimentasi tertentu pada kalimat tertentu adalah soal mengatakan jenis proposisi apa yang diungkapkan kalimat itu. Bentuk logis apa yang dimiliki oleh sebuah kalimat itu bergantung pada bagaimana kalimat tersebut sebaiknya direzimentasi. Dalam konteks yang berbeda—saat kita tertarik pada fungsi linguistik yang berbeda yang dimiliki oleh kalimat—apa yang dianggap sebagai rezimentasi terbaik mungkin berbeda.

Tiga pandangan tentang analisis ini—pandangan Moore, Russell dan Quine—menunjukkan sesuatu dari berbagai pandangan yang tersedia tentang topik ini. Dari ketiga filsuf ini, Moore menempatkan persyaratan terkuat pada sebuah analisis. Di bagian selanjutnya, §3, kita akan membahas model kerja analisis filosofis yang mengacu pada pandangan Moore. Dalam §4 kita akan menilai apakah ada analisis filosofis yang berhasil dengan model tersebut.

2.3 Model Kerja Analisis Filosofis

Di bagian sebelumnya, kita telah mendapatkan beberapa petunjuk tentang berbagai pandangan yang telah dikembangkan tentang topik ini. Akan sangat membantu jika kita fokus pada model analisis tertentu. Model yang dimaksud ini relatif sederhana. Ia mengacu pada pandangan Moore tentang analisis. Pandangan Moore tentang analisis—atau apa yang telah dianggap sebagai panda-

ngannya—sangat berpengaruh dalam filsafat analitik. Banyak filsuf mendukung model analisis tersebut. Banyak juga orang lain yang menolak sebagian atau bahkan seluruhnya. Dengan mengemukakan model ini, kita dapat menemukan berbagai pandangan filosofis tentang analisis yang bergantung pada bagian mana dari model ini yang mereka terima, bagian mana yang mereka tolak, dan dengan apa mereka menggantinya.

Model ini akan disajikan sebagai model analisis istilah. Cara yang sama untuk menyajikan model ini adalah dengan menyajikannya sebagai model analisis konsep.

Model tersebut membuat lima klaim berikut:

(1) *Analisis itu memiliki bentuk logis bikondisional yang terkuantifikasi secara universal:*

$$(\forall x)(Fx \leftrightarrow Gx)$$

Rumus di atas mengatakan bahwa, untuk setiap benda x, x adalah F jika dan hanya jika x adalah G. Biasanya, analisandum diletakkan di sisi kiri bikondisional, dan analisan diletakkan di sisi kanannya. Sebuah analisis memberikan kondisi niscaya dan kondisi cukup untuk sesuatu menjadi F.

(2) *Analisis itu niscaya benar*. Analisis tidak hanya berlaku untuk setiap hal aktual yang merupakan F. Ia berlaku untuk segala sesuatu yang bisa menjadi F. Analisis terhadap istilah "penyebab", misalnya, tidak hanya berlaku untuk setiap penyebab aktual. Analisis ini berlaku untuk segala sesuatu yang dapat menjadi penyebab, untuk setiap penyebab yang mungkin. Jadi, analisis harus dibaca sebagai sesuatu yang mengatakan bahwa, untuk setiap hal yang mungkin, hal itu adalah F jika dan hanya jika ia adalah G. Jadi, jika analisisnya benar, ia akan niscaya benar. Selain itu, jika analisisnya benar, ia benar karena makna dari istilah-istilah yang ada di dalamnya. Oleh karena itu, jika analisisnya benar, ia benar secara analitik—benar

berdasarkan makna istilah yang ada di dalamnya. Mari kita perjelas sedikit.

Misalkan F dan G adalah konsep atau makna-kata, dan merupakan **kebenaran konseptual** bahwa F adalah G. Kebenaran konseptual seharusnya menjadi proposisi yang benar semata-mata berdasarkan konsep penyusunnya dan relasi di antara konsep-konsep itu. Sebagai contoh, para pembela pandangan bahwa ada kebenaran konseptual sering mengklaim proposisi bahwa semua rubah betina *(vixens)* adalah rubah *(foxes)* itu benar semata-mata berdasarkan konsep RUBAH BETINA, RUBAH, dan KUANTIFIKASI UNIVERSAL, dan konsekuensi logis di antara konsep-konsep tersebut. Para filsuf ini juga sering membandingkan contoh ini dengan proposisi bahwa beberapa rubah betina itu lapar, yang mereka klaim tidak benar semata-mata berdasarkan konsep RUBAH BETINA, LAPAR, dan KUANTIFIKASI EKSISTENSIAL dan konsekuensi logis di antara konsep-konsep itu. Sekarang anggaplah kata bahasa bahasa Indonesia "rubah betina" mengungkapkan konsep F, dan kata bahasa Indonesia "rubah" mengungkapkan konsep G. Kemudian kalimat bahasa Bahasa Indonesia (k)

(k) Rubah betina adalah rubah

mengungkapkan kebenaran konseptual bahwa F adalah G. Kalimat (k) benar karena ia mengungkapkan kebenaran konseptual. Cara lain untuk mengatakan ini adalah dengan mengatakan bahwa (k) merupakan **kebenaran analitik** (yang berlawanan dengan **kebenaran sintetik**). Kebenaran konseptual adalah kebenaran yang niscaya secara konseptual. Jadi (k) mengungkapkan **kebenaran yang niscaya** secara konseptual. Cara lain untuk mengatakan ini adalah dengan mengatakan bahwa (k) merupakan kebenaran yang niscaya secara analitik.

(3) *Sebuah analisis itu informatif*. Analisis terhadap "F" dalam kaitannya dengan "G" itu memberikan informasi baru tentang makna "F".

Salah satu cara agar sebuah analisis itu informatif adalah dengan mensyaratkan analisis untuk tidak sirkular *(non-circular)*. Artinya, jika "*F*" dianalisis dengan "*G*", "*G*" tidak dianalisis dengan "*F*". Persyaratan untuk tidak sirkular ini juga menentukan arah analisis: ia menentukan istilah mana yang merupakan analisandum dan mana yang merupakan analisan.

Gambaran yang baik tentang persyaratan ini adalah dilema Euthyphro. Dialog Plato *Euthyphro* berisi bincang-bincang antara Sokrates dan Euthyphro tentang apa artinya menjadi salih. Sokrates mengajukan pertanyaan berikut: "Apakah orang salih itu dicintai oleh para dewa karena dia salih, atau apakah dia salih karena dia dicintai oleh para dewa?" (Plato *Euthyphro* 10a). Pertanyaan Sokrates dapat dilihat sebagai sebuah dilema. Sokrates bertanya apa hubungan antara menjadi salih dan dicintai oleh para dewa. Manakah yang akan dianalisis dalam kaitannya dengan yang lain? Ada dua pilihan: entah seseorang itu menjadi salih karena dicintai oleh para dewa, atau para dewa mencintai orang yang salih karena dia salih.

Pertimbangkan opsi pertama. Ia mengatakan bahwa analisis tentang mengapa seseorang menjadi salih adalah karena dia dicintai oleh para dewa. Tetapi kecuali beberapa alasan diberikan mengapa para dewa mencintai orang itu dan bukan orang lainnya, tampaknya sewenang-wenang dan serampangan bahwa para dewa harus mencintai hal-hal yang dia lakukan. Para dewa mungkin lebih mencintai orang lain. Jadi jika kita akan menganalisis apa artinya menjadi salih dengan mengatakan bahwa para dewa menyukainya, kita perlu mengatakan mengapa para dewa menyukai orang itu.

Selain itu, apa yang spesial dari para dewa? Manusia juga menyukai berbagai hal. Mengapa menjadi salih perlu dianalisis dalam kaitannya dengan para dewa yang mencintainya daripada dalam kaitannya dengan manusia yang mencintainya? Kecuali beberapa alasan diberikan tentang mengapa ada hubungan analitik antara

para dewa yang mencintai sesuatu dan sesuatu itu menjadi salih, tampaknya sewenang-wenang menganalisis kesalihan dalam kaitannya dengan apa yang dicintai para dewa daripada dalam kaitannya dengan (katakanlah) apa yang dicintai manusia. Jadi kita perlu menunjukkan bahwa ada hubungan analitik antara dewa yang mencintai hal-hal tertentu dan hal-hal yang salih.

Jika kita mengatakan bahwa para dewa menyukai hal-hal itu karena hal-hal itu salih, kita akan beralih ke pilihan kedua. Perhatikan bahwa kedua pilihan tersebut saling meniadakan. Tidak mungkin sama-sama benar bahwa hal-hal menjadi salih karena para dewa mencintainya dan bahwa para dewa menyukai hal-hal itu karena mereka salih. Itu akan menjadi lingkaran setan. Dikatakan bahwa hal-hal menjadi salih karena (mengikuti lingkaran) mereka salih. Jadi, analisis tentang mengapa hal-hal menjadi salih itu tidak mungkin karena hal-hal itu salih.

Pilihan kedua menganalisis mengapa para dewa mencintai hal-hal tertentu dalam kaitannya dengan hal-hal itu menjadi salih. Untuk menghindari sirkularitas *(circularity)*, apa artinya menjadi salih kemudian tidak dapat dianalisis dalam kaitannya dengan dicintai oleh para dewa. Ini harus dianalisis dengan cara lain.

Dilema yang diajukan Socrates kemudian menjadi seperti ini. Klaim bahwa sesuatu itu salih karena dicintai para dewa tampaknya membuat hubungan yang sewenang-wenang. Mengapa para dewa? Dan mengapa para dewa menyukai hal-hal itu? Di sisi lain, jika klaimnya adalah bahwa para dewa menyukai hal-hal tertentu karena hal-hal itu salih, apa artinya menjadi salih harus dianalisis dengan cara yang independen—beberapa cara yang terlepas dari klaim bahwa para dewa mencintai hal-hal itu.

Dilema Euthyphro memiliki relevansi langsung dengan teori moralitas perintah ilahi. Teori ini menganalisis apa yang salah secara moral sebagai apa yang dilarang Tuhan dan apa yang benar secara moral sebagai apa yang diperintahkan Tuhan. Dilema yang

dihadapi teori ini adalah bahwa hal-hal itu salah secara moral karena Tuhan melarangnya, atau Tuhan melarang hal-hal tertentu karena hal-hal itu salah secara moral. Bagian pertama dari dilema ini adalah masalah kesewenang-wenangan. Mengapa Tuhan harus melarang hal-hal tertentu dan bukan hal yang lain? Jika Tuhan tidak punya alasan untuk melarang hal-hal itu, maka keputusannya tampak sewenang-wenang. Bagian kedua dari dilema ini menganalisis mengapa Tuhan melarang hal-hal tertentu dalam kaitannya dengan hal hal-hal yang salah secara moral. Untuk menghindari lingkaran setan, apa artinya sesuatu yang salah secara moral tidak dapat dianalisis dalam kerangka larangan Tuhan. Singkatnya, dilemanya adalah bahwa teori perintah ilahi secara sewenang-wenang menganggap apa yang salah secara moral sebagai apa yang dilarang Tuhan, atau segala sesuatunya tidak salah secara moral karena Tuhan melarangnya.[5]

Poin umum di balik dilema Euthyphro adalah klaim bahwa hubungan analisis tidak refleksif: analisis terhadap konsep F tidak dapat melibatkan konsep yang sama. Akibatnya, tidak mungkin menganalisis F dalam kaitannya dengan konsep G dan menganalisis G dalam kaitannya dengan F. Ini adalah dasar dari tuduhan lingkaran setan yang dibuat di atas. Konsekuensi lainnya adalah bahwa analisis juga merupakan hubungan asimetris: jika F dianalisis dalam kaitannya dengan G, maka G tidak dapat dianalisis dalam kaitannya dengan F.

Sekarang mari kita lanjutkan dengan klaim yang tersisa dari model kerja analisis filosofis kita.

(4) *Analisis itu dapat diketahui secara apriori*. Bikondisional yang menyatakan analisis

$$(\forall x)(Fx \leftrightarrow Gx)$$

5 Dilema Euthyphro tetap kontroversial. Lihat Joyce (2000) untuk kritik terhadap dilema itu.

itu dapat diketahui secara apriori. Selain itu, juga dapat diketahui secara apriori bahwa bikondisional tersebut pasti benar, bahwa ia bersifat analitik, dan bahwa ia memberikan analisis tentang "*F*".

Mengingat asumsi tertentu tentang hubungan antara apa yang analitik dan apa yang dapat diketahui secara apriori, semua klaim ini dapat diturunkan dari persyaratan (2) di atas. Dengan asumsi bahwa sebuah analisis itu menyatakan kebenaran analitik, dan bahwa setiap kebenaran analitik dapat diketahui secara apriori, dapat disimpulkan bahwa pernyataan bikondisional yang menyatakan analisis dapat diketahui secara apriori. Kebenaran analitik adalah kalimat yang benar semata-mata berdasarkan maknanya. Mengingat bahwa kita dapat mengetahui secara apriori apa makna sebuah kalimat, kita dapat mengetahui secara apriori bahwa ia benar berdasarkan maknanya. Jika bikondisional tersebut adalah kebenaran analitik, dapat diketahui secara apriori bahwa bikondisional tersebut adalah kebenaran analitik. Terakhir, jika bahwa bikondisional itu menyatakan analisis tentang "*F*" merupakan sebuah kebenaran analitik, maka, mengingat asumsi bahwa setiap kebenaran analitik dapat diketahui secara apriori, bahwa bikondisional itu memberikan analisis tentang "*F*" juga dapat diketahui secara apriori.

(5) *Analisis itu dapat diuji dengan metode kasus hipotetis*. Metode ini membahas bagaimana analisis filosofis itu diuji. Dengan mempertimbangkan apakah kamu akan cenderung menerapkan istilah tertentu dalam berbagai situasi hipotetis, tanpa refleksi lebih lanjut kamu dapat menemukan secara apriori berbagai kebenaran analitik tentang kondisi niscaya atau kondisi cukup untuk penerapan yang tepat suatu istilah. Ini adalah metode kasus hipotetis—metode pendasaran pada intuisi filosofis—yang telah disebutkan dalam §1.

Sebagai contoh, sebuah teori dalam filsafat akalbudi yang disebut "behaviourisme analitis" menganalisis klaim tentang keadaan mental sebagai klaim tentang bagaimana orang berperilaku dan

cenderung berperilaku. Berdasarkan teori ini, klaim bahwa Ned percaya bahwa hari ini cerah harus dianalisis sebagai klaim bahwa Ned melakukan, atau cenderung untuk melakukan, hal-hal seperti melonggarkan kerah bajunya, memakai krim matahari, menyalakan AC, dan sebagainya. Seberapa masuk akal analisis tersebut? Misalkan Ned ternyata robot yang dikendalikan melalui radio oleh ilmuwan komputer. Semua tingkah lakunya dan kecenderungannya untuk berperilaku itu diciptakan oleh para ilmuwan yang mengendalikannya. Apakah kamu akan cenderung untuk mengatakan bahwa hal yang kami sebut "Ned" itu percaya bahwa hari ini cerah? Apakah kamu akan cenderung menerapkan frase "percaya bahwa hari ini cerah" pada Ned? Apakah yang ingin kamu katakan, apa yang menjadi intuisimu, itu cukup untuk memberimu **pengetahuan apriori** tentang apa yang diperlukan frase "percaya bahwa hari ini cerah" untuk dapat diterapkan pada sesuatu apa pun.

Intuisi digunakan untuk menguji analisis dengan cara berikut. Analisis mengatakan bahwa, secara niscaya, segala sesuatu adalah F jika dan hanya jika ia adalah G. Kita membayangkan kasus hipotetis yang di dalamnya sesuatu adalah F. Kemudian kita melihat apakah kita memiliki intuisi untuk menggambarkan sesuatu itu sebagai G. Jika kita memiliki intuisi demikian, intuisi tersebut menjadi bukti bahwa analisis tersebut benar. Jika kita memiliki intuisi bahwa sesuatu itu bukan G, intuisi tersebut menjadi bukti bahwa analisisnya salah. Jika kita tidak memiliki intuisi apa pun, kita mempertimbangkan kasus hipotetis lain dan melanjutkan hal seperti sebelumnya.

Beberapa intuisi mungkin memberikan bukti yang mendukung suatu analisis sedangkan intuisi-intuisi yang lain memberikan bukti yang bertentangan dengan analisis yang sama. Bergantung pada timbangan bukti, berbagai intuisi mungkin perlu direvisi atau dibuang. Beberapa intuisi mungkin memberikan bukti yang bertentangan dengan analisis tertentu, tetapi karena analisis tersebut sangat

sederhana atau bermanfaat atau membuat beberapa hal menjadi gamblang, timbangan bukti mungkin bertentangan dengan intuisi tersebut. Contoh hipotetis kami sebelumnya tentang Ned mungkin menghasilkan intuisi yang menentang behaviourisme analitis. Tetapi di sini ada contoh hipotetis lain yang mungkin menghasilkan intuisi yang mendukung behaviourisme analitis. Misalkan kamu menemukan bahwa kepala teman-teman terbaikmu itu tidak berisi otak tetapi berisi roda bergigi dan mesin yang mengatur mereka berperilaku terhadap kamu. Apakah kamu memiliki intuisi bahwa ini akan menjadi situasi di mana kamu menemukan bahwa apa yang kamu anggap sebagai temanmu itu tidak pernah memiliki kehidupan mental sama sekali, atau (seperti yang akan diklaim oleh behaviourisme analitis) bahwa kamu menemukan sesuatu tentang peristiwa batin salah satu temanmu yang selama ini perhatian dan peduli padamu? Melakukan analisis filosofis kemudian akan menjadi soal mempertimbangkan analisis yang bertentangan dengan intuisi dan melakukan penimbangan yang masuk akal di antara mereka. Metode ini dikenal sebagai ***keseimbangan reflektif***.[6]

Lima klaim di atas, (1) – (5), mencirikan model analisis filosofis yang dipegang luas. Klaim (1) – (4) menggambarkan sifat analisis filosofis. Klaim (5) menjelaskan bagaimana analisis filosofis diuji. Sisa bab ini akan membahas sifat analisis filosofis, dan bab berikutnya akan membahas metode kasus hipotetis.

Secara ringkas, inilah lima klaim yang membentuk model kerja analisis filosofis:

(1) Analisis itu memiliki bentuk logis bikondisional yang terkuantifikasi secara universal: $(\forall x)(Fx \leftrightarrow Gx)$.
(2) Analisis itu niscaya benar.
(3) Analisis itu informatif.

[6] Goodman (1955, 61-66), Rawls (1971, 19-20), DePaul (1998), dan Henderson dan Horgan (2000, 72-72). Tetapi lihat juga Cummins (1998).

(4) Analisis itu dapat diketahui secara apriori.
(5) Analisis itu dapat diuji dengan metode kasus hipotetis.

Sangat membantu jika kita memiliki satu atau dua contoh tentang bagaimana model ini seharusnya diterapkan. Contoh sederhana yang di dalamnya model tersebut tampaknya diterapkan adalah analisis tentang “x adalah bilangan genap” berikut:

> $(\forall x)$ (x adalah bilangan genap $\leftrightarrow$ x habis dibagi 2)

Contoh lainnya: Misalkan kita ingin menganalisis kalimat berbentuk “x adalah orang yang sama dengan y”. Analisis dengan model kerja kita kita akan menjadi seperti berikut:

> $(\forall x)$ $(\forall y)$ (x adalah orang yang sama dengan y $\leftrightarrow$ (x adalah orang dan y adalah orang dan $x = y$))

Analisis tersebut mengatakan bahwa, untuk setiap x dan y, x adalah orang yang sama dengan y jika dan hanya jika x dan y adalah orang dan x identik dengan y. Analisis ini memiliki bentuk bikondisional yang terkuantifikasi secara universal. Ini menyatakan kondisi niscaya dan kondisi yang cukup untuk sepasang hal menjadi orang yang sama. Ia juga niscaya benar: ia berlaku untuk pasangan hal apa pun yang mungkin. Setidaknya ia cukup informatif. Dan kita dapat mengetahuinya secara apriori dengan memahami istilah-istilah yang ada di dalamnya, dan dengan mempertimbangkan apa yang akan kita katakan tentang kasus hipotetis hal-hal yang merupakan orang yang sama atau kasus hipotetis hal-hal yang merupakan orang dan identik. Contoh ini menunjukkan bagaimana kalimat yang berbentuk “x adalah orang” itu sendiri harus dianalisis. Tugas itu menghadapi kesulitannya sendiri.

Analisis tripartit terhadap pengetahuan juga berupaya memenuhi persyaratan model kerja kita. Analisisnya jadi seperti ini:

> $(\forall x)$ $(\forall p)$ (x tahu bahwa p $\leftrightarrow$ x memiliki keyakinan yang benar dan terjustifikasi bahwa p)

Apakah analisis ini benar ditentang terutama oleh Gettier (1963).

2.4 Apakah Analisis itu Mungkin?

Setelah membangun model analisis filosofis, kita akan menghabiskan lima bagian berikutnya untuk mencoba meruntuhkannya. Pandangan Moore sendiri tentang analisis memunculkan persoalan tentang batas-batas analisis—tentang apakah beberapa konsep tidak dapat dianalisis dan, jika demikian, konsep yang manakah itu. Di bagian selanjutnya, §5, kita akan menilai argumen "pertanyaan terbuka" Moore bahwa konsep KEBAIKAN INTRINSIK itu tidak dapat dianalisis. (Mengikuti konvensi penulisan nama konsep dalam huruf besar sangatlah membantu. Hal ini membantu menghindari penggabungan konsep F dengan sifat F atau dengan arti kata "F". Ada masalah pokok tentang bagaimana hal-hal ini terkait dan kita tidak boleh mengajukan pertanyaan tentang hal itu semua). Jika argumen Moore bahwa konsep KEBAIKAN INTRINSIK tidak dapat dianalisis itu berhasil, kita mungkin bertanya-tanya apakah argumen tersebut dapat digeneralisasi. Jika demikian, mungkin kemudian dapat dikatakan bahwa *tidak ada* konsep yang dapat dianalisis. Itu akan menjadi hasil yang mengejutkan karena akan membuat model kerja analisis kita tidak berguna. Tidak akan ada konsep yang dapat dianalisis dengan menggunakan model kerja tersebut. Alur berpikir seperti ini dibahas dalam §6 dalam kaitannya dengan apa yang dikenal sebagai "**paradoks analisis**."

Masalah selanjutnya adalah bahwa beberapa konsep tampak tidak hanya dapat dianalisis, tetapi juga tampak dapat dianalisis dengan lebih dari satu cara. Ketersediaan berbagai analisis untuk satu konsep yang sama ini merupakan masalah lebih lanjut bagi model analisis filosofis kita. Masalah ini akan disajikan dalam §7.

Masalah lainnya adalah bahwa orang dapat memiliki konsep tanpa mampu menentukan kondisi niscaya dan kondisi yang cukup bagi penggunannya yang tepat. Pokok soal ini telah ditekankan oleh Wittgenstein akhir dan juga oleh beberapa teori psikologi baru-baru

ini. Kaitannya dengan model analisis filosofis kita akan dibahas dalam §8.

Terakhir, apakah ada analisis filosofis yang berhasil? Rekam jejak analisis filosofis masih terbuka untuk dipertanyakan. Masalah ini akan ditinjau dalam §9.

2.5 Studi Kasus: Argumen Pertanyaan Terbuka Moore

Moore berpendapat bahwa konsep tertentu itu sederhana dan tidak dapat dianalisis. Secara khusus, dia berpendapat bahwa konsep KEBAIKAN INTRINSIK itu tidak dapat dianalisis dalam kaitannya dengan konsep apa pun yang digunakan sains (termasuk psikologi dan ilmu sosial) (Moore 1903, bab 1). Argumennya dikenal sebagai "argumen pertanyaan terbuka". Argumen itu menarik karena memiliki kesimpulan yang sangat ambisius, tetapi juga menarik karena masalah yang ia munculkan untuk pandangan bahwa analisis filosofis merupakan analisis makna. Berdasarkan pada pandangan seperti itu, bagaimana analisis yang diusulkan itu seharusnya diuji? Apakah ada konsep yang tidak dapat dianalisis? Jika ya, bagaimana kita bisa membedakan konsep yang dapat dianalisis dan konsep yang tidak dapat dianalisis?

Moore fokus pada apa artinya sesuatu menjadi baik secara intrinsik. Dia membedakan antara kebaikan instrumental dan kebaikan intrinsik. Beberapa hal secara instrumental baik: ia baik karena ia adalah alat untuk sesuatu yang lain. Atap di atas kepalamu itu secara instrumental baik: ia mencegah hujan. Kaus kaki di kakimu itu secara instrumental baik: ia membuatmu tetap hangat. Sesuatu yang menahan hujan atau menjaga kehangatan itu sendiri secara instrumental baik: ia baik karena membuatmu tetap hidup. Bagaimana dengan hidupmu? Apakah ia juga merupakan kebaikan instrumen-

tal? Mungkin iya—jika kamu masih hidup kamu dapat mengalami kesenangan hidup—atau mungkin ia merupakan kebaikan intrinsik. Bagaimanapun, bagi Moore tampaknya beberapa kebaikan itu bersifat instrumental sedangkan kebaikan yang lain bersifat intrinsik. Kebaikan instrumental adalah hal-hal yang baik untuk mendapatkan hal tertentu lainnya. Kebaikan intrinsik adalah hal-hal yang baik bukan karena ia memberimu hal-hal lain, tetapi karena ia sendiri baik.

Alur pemikiran ini menimbulkan dua pertanyaan. Pertama, hal mana yang baik? Secara luas disepakati bahwa jika ada sesuatu yang merupakan kebaikan intrinsik, maka kesenangan merupakan kebaikan intrinsik. Akan tetapi, masih kontroversial apakah ada hal lain yang merupakan kebaikan intrinsik. Pertanyaan kedua menanyakan apa itu kebaikan intrinsik. Moore berpandangan bahwa cara lain untuk menanyakan pertanyaan kedua ini adalah dengan menanyakan apa arti dari frase "kebaikan intrinsik" itu. Lebih lanjut Moore berpandangan bahwa ada tiga kemungkinan jawaban untuk pertanyaan terakhir ini:

> Makna "kebaikan intrinsik" itu sederhana dan tidak dapat dianalisis
> Makna "kebaikan intrinsik" itu komplek dan dapat dianalisis
> Frase "kebaikan intrinsik" itu nirmakna *(meaningless)*

Moore berpandangan bahwa jawaban ketiga tidak masuk akal. Siapa pun yang memperdebatkan tentang hal-hal mana yang baik secara intrinsik, atau hanya setuju bahwa beberapa hal baik secara instrumental, pasti memahami pembicaraan tentang hal-hal yang secara intrinsik baik. Jika seseorang memahami pembicaraan seperti itu, orang tersebut berarti memahami apa makna pembicaraan itu. Oleh karenanya, pembicaraan semacam itu memiliki makna (dan orang tersebut telah memahami apa maknanya). Moore juga menolak jawaban kedua. Alasannya diberikan oleh argumen pertanyaan terbuka. Dengan eliminasi, Moore menyimpulkan bahwa kebaikan

intrinsik itu sederhana dan tidak dapat dianalisis.

Sebelum kita mempertimbangkan argumen pertanyaan terbuka, ada baiknya menilai strategi Moore sebelumnya. Asumsi Moore bahwa hanya ada tiga kemungkinan jawaban atas pertanyaan tersebut masih bisa diperdebatkan. Secara khusus, Moore tampaknya telah mengabaikan beberapa kerumitan bagaimana sebuah pembicaraan agar bisa bermakna. Sebagai contoh, beberapa filsuf membedakan antara makna deskriptif dan makna ekspresif. Kalimat "Ottawa adalah ibu kota" menggambarkan kota tertentu; kalimat tersebut memiliki makna deskriptif. Sebaliknya, kalimat "Selamat, Ottawa!" tidak menggambarkan Ottawa. Kalimat tersebut tidak memiliki makna deskriptif. Seseorang yang dengan tulus mengucapkan kalimat itu biasanya menunjukkan sikap positif terhadap Ottawa—sikap penghargaan atau kasih sayang. Menurut pandangan dalam metaetika yang disebut ekspresivisme, kalimat seperti "Hal-hal yang menyenangkan itu secara intrinsik baik" tidak memiliki makna deskriptif dan hanya memiliki makna ekspresif. Dalam pandangan ini, seseorang yang dengan tulus mengucapkan kalimat tersebut biasanya mengungkapkan sikap positif terhadap hal-hal yang menyenangkan, sikap persetujuan (Ayer 1936, bab 6). Sekarang, kemungkinan jawaban pertama dan kedua yang diasumsikan oleh Moore bahwa "kebaikan intrinsik" memiliki makna deskriptif, bahwa frasa tersebut digunakan untuk menggambarkan sesuatu dengan cara tertentu. Ekspresivisme menolak asumsi itu. Kemungkinan jawaban ketiga mengatakan bahwa "kebaikan intrinsik" itu tidak ada maknanya. Barangkali dikatakan bahwa frasa tersebut tidak memiliki makna deskriptif. Ekspresivisme menawarkan jawaban lebih lanjut. Ia menyatakan bahwa "kebaikan intrinsik" itu tidak memiliki makna deskriptif tetapi memiliki makna ekspresif. Menariknya, banyak kaum ekspresivis yang telah menerima argumen pertanyaan terbuka Moore sebagai argumen yang menentang jawaban kedua (Ayer 1936, 138-39). Jadi, meskipun strategi Moore cacat, argumen

pertanyaan terbukanya mungkin tetap berguna. Mari kita beralih ke argumen Moore.

Argumen tersebut ditujukan untuk melawan klaim bahwa makna (deskriptif) dari "kebaikan intrinsik" itu kompleks dan dapat dianalisis. Klaim itu dibuat, misalnya, oleh naturalisme etis. Naturalisme etis berupaya menganalisis makna "kebaikan intrinsik" dan semua istilah etis lainnya dengan menggunakan istilah-istilah alam. Ketika membahas naturalisme etis, Moore tampaknya memahami istilah-istilah alam sebagai istilah-istilah yang digunakan oleh ilmu alam dalam pengertian luas sehingga juga mencakup ilmu psikologi (Moore 1903, 40).[7] Naturalisme etis mengklaim bahwa makna "kebaikan intrinsik" dapat dianalisis menggunakan apa yang disebut istilah alam seperti "kesenangan", "kebahagiaan", atau "keinginan". Selain menyetujui adanya analisis semacam itu, naturalis etis tidak sepakat di antara mereka sendiri tentang istilah alam mana yang memberikan analisis atau menjadi analisan. Salah satu analisis tersebut mengatakan bahwa "kebaikan intrinsik" berarti apa yang kita inginkan untuk kita inginkan *(what we desire to desire)*. (Analisis ini diusulkan oleh Russell [1897] dan dihidupkan kembali oleh Lewis [1989].)

Moore menentang naturalisme etis dengan menjadikan analisis khusus tentang "kebaikan intrinsik" itu sebagai ilustrasi yang baik tentang pandangan tersebut dan kemudian mencoba menunjukkan mengapa analisis tersebut gagal. Dia menulis bahwa:

> Untuk mengambil salah satu definisi yang paling masuk akal, misalnya, karena salah satu definisi yang diajukan lebih rumit, secara sekilas dapat dianggap dengan mudah bahwa menjadi baik dapat berarti menjadi apa yang kita inginkan untuk kita inginkan. Jadi, jika kita menerapkan definisi ini pada contoh tertentu dan mengatakan "Ketika kita berpikir bahwa A baik, maka berarti kita berpikir bahwa A adalah salah satu hal yang kita inginkan

[7] Lihat juga Lewy (1964, 295).

> untuk kita inginkan", maka proposisi kita mungkin tampak cukup masuk akal. Tetapi jika kita melanjutkan penyelidikan lebih lanjut dan bertanya pada diri sendiri, "Apakah baik untuk ingin menginginkan A?", jelas dengan sedikit refleksi bahwa pertanyaan ini sendiri sejelas pertanyaan awal "Apakah A itu baik?" ... Tetapi juga jelas bahwa makna dari pertanyaan kedua ini tidak dapat dianalisis menjadi "Apakah keinginan untuk menginginkan A itu merupakan salah satu hal yang kita inginkan untuk kita inginkan?": di dalam pikiran kita tidak ada sesuatu yang serumit pertanyaan "Apakah kita ingin untuk ingin untuk ingin menginginkan A?" (Moore 1903, §13)

Ada banyak perdebatan tentang apa sebenarnya argumen Moore itu. Tanpa mempertimbangkan capaian intelektual Moore, anggap saja Moore menjalankan dua rangkaian argumen berikut ini (Fumerton 2007, 231). Kita juga akan mengambil argumen ini untuk membahas pertanyaan yang dipahami sebagai tipe-kalimat. Misalnya, ketika sebuah argumen berkaitan dengan pertanyaan apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik, kita akan menganggap argumen itu berkaitan dengan jenis kalimat "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?"

Rangkaian pertama argumen Moore seperti berikut:

(1) Misalkan "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan".
(2) Maka "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" adalah pertanyaan yang sama dengan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?"
(3) Tetapi pertanyaan pertama itu penting—akan ada gunanya menanyakan pertanyaan tersebut—sedangkan pertanyaan kedua itu sepele—tidak ada gunanya menanyakannya.
(4) Jadi kedua pertanyaan itu tidak sama.
(5) Jadi "*A* itu baik" tidak berarti "*A* adalah sesuatu yang kita inginkan untuk kita inginkan".

Premis (1) menyatakan (secara kasar) pandangan naturalis etis yang akan dibantah oleh Moore. Premis (2) menyatakan apa yang dianggap Moore sebagai konsekuensi dari premis (1). Misalkan "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah sesuatu yang kita inginkan untuk kita inginkan." Kemudian kita dapat mengambil kalimat yang mengandung istilah "baik" dan mengganti istilah ini dengan istilah kompleks "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan," dan hasilnya adalah kalimat yang sama. Sebagai kasus khusus, kita dapat mengambil pertanyaan yang menggunakan istilah "baik" dan mengganti istilah ini dengan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan," dan hasilnya adalah pertanyaan yang sama. Sebagai contoh, istilah "baik" muncul dalam pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" Jika kita mengganti istilah "baik" itu dengan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan," hasilnya adalah pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?" Jika premis (1) benar, maka kedua pertanyaan itu seharusnya merupakan pertanyaan yang sama. Namun, premis (3) menunjukkan perbedaan di antara kedua pertanyaan tersebut. Jawaban atas pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" penting. Ada gunanya mengajukan pertanyaan tersebut karena jawabannya masih belum jelas. Apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu ada, dan pertanyaan tersebut menanyakan apakah itu baik. Kita mungkin harus merenung dan berdebat tentang apa jawaban untuk pertanyaan itu—apakah ia baik atau tidak. Dalam pengertian itu, pertanyaannya masih "terbuka". Kasus ini berbeda dengan pertanyaan lainnya. Jawaban atas pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?" itu sepele. Tidak ada gunanya menanyakan pertanyaan itu karena jawabannya sudah jelas. Ada yang kita inginkan untuk kita inginkan, dan pertanyaan tersebut menanyakan apakah ia merupakan apa yang kita inginkan untuk kita

inginkan. Jelas jawabannya adalah "Iya". Kita tidak perlu berefleksi dan berdebat tentang apa jawaban untuk pertanyaan tersebut. Dalam hal ini, pertanyaannya sudah "tertutup". Jika satu pertanyaan penting dan pertanyaan lainnya sepele, maka kedua pertanyaan itu tidak sama. Premis (4) menarik konsekuensi dari premis (3) bahwa pertanyaannya tidak sama. Oleh karena itu, premis (2) salah. Tetapi premis (2) mengikuti premis (1). Premis (5) menyimpulkan bahwa "*A* itu baik" tidak berarti "A adalah sesuatu yang kita inginkan untuk kita inginkan". Analisis naturalis etis pun terbantahkan.

Rangkaian kedua argumen Moore seperti berikut:

(1) Misalkan "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan".
(2) Lalu "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" artinya sama dengan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?"
(3) Tetapi pertanyaan pertama itu penting—akan ada gunanya mengajukan pertanyaan itu—sedangkan pertanyaan kedua itu sepele—tidak ada gunanya mengajukan pertanyaan itu.
(4) Jadi kedua pertanyaan tersebut tidak memiliki arti yang sama.
(5) Jadi "*A* itu baik" tidak berarti "*A* adalah sesuatu yang kita inginkan untuk kita inginkan."

Rangkaian argumen ini sangat mirip dengan yang pertama, tetapi sebenarnya keduanya sangat berbeda. Argumen pertama menyangkut pengidentifikasian pertanyaan dalam kaitannya dengan jenis kalimatnya. Argumen kedua menyangkut pengidentifikasian pertanyaan dalam kaitannya dengan maknanya.

Dalam rangkaian argumen kedua, sama seperti sebelumnya, premis (1) menyatakan pandangan naturalis etis bahwa "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan". Premis (2) menyatakan apa yang dianggap Moore sebagai konsekuensi dari premis (1). Di sini klaimnya adalah bahwa kedua pertanyaan itu memiliki arti yang sama. Premis (3) sama

seperti sebelumnya. Ia mengklaim bahwa salah satu pertanyaan itu penting ("terbuka") sedangkan pertanyaan lainnya tidak penting ("tertutup"). Dengan perbedaan ini, premis (4) menyimpulkan bahwa pertanyaan-pertanyaan itu berbeda artinya. Oleh karena itu, premis (2) salah. Tetapi premis (2) mengikuti premis (1). Premis (5) menyimpulkan bahwa "*A* itu baik" tidak berarti "*A* adalah sesuatu yang kita inginkan untuk kita inginkan."

Sekarang mari kita periksa setiap rangkaian argumen ini. Dalam rangkaian argumen pertama, penyimpulan dari (1) ke (2) terbuka pada kritik. Kita perlu membedakan dua pertanyaan yang memiliki arti yang sama dari pertanyaan yang memiliki jenis kalimat yang sama. Mungkin cara terbaik untuk melihat perbedaan ini adalah dengan mempertimbangkan contoh non-filosofis. Pertimbangkan kalimat "Di mana kucing itu?" dan "Where is the cat?" Kalimat tersebut memiliki arti yang sama. Tapi keduanya bukanlah jenis kalimat yang sama. Menuliskannya melibatkan berbagai jenis pola tinta saat ditulis, dan mengucapkannya melibatkan berbagai jenis pola suara (Fumerton 2007, 231). Jika kita membedakan pertanyaan dalam kaitannya dengan jenis kalimat yang mengekspresikannya, pertanyaan "Di mana kucing itu?" dan "Where is the cat?" tidak menanyakan pertanyaan yang sama. Kembali ke rangkaian argumen pertama, premis (1) tidak meniscayakan premis (2). Misalkan "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan." Itu tidak meniscayakan bahwa "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" adalah pertanyaan yang sama dengan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?" Pertanyaan-pertanyaan tersebut diungkapkan dengan jenis kalimat yang berbeda. Karena premis (1) tidak meniscayakan premis (2), argumennya tidak valid.

Jika Moore menjalankan dua rangkaian argumen, pembicaraan tentang argumen pertanyaan terbuka *itu* benar-benar keliru. Ketika

para filsuf berbicara tentang argumen pertanyaan terbuka, biasanya mereka mengasumsikan rangkaian argumen kedua. Dalam kasus argumen ini, premis (1) meniscayakan premis (2). Jika "*A* itu baik" artinya sama dengan "*A* adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan", maka "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" artinya sama dengan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?" Tetapi penyimpulan dari premis (3) ke premis (4) dipertanyakan. Premis (3) mencatat perbedaan antara kedua pertanyaan tersebut. Yang meragukan adalah apakah perbedaan tersebut merupakan perbedaan makna di antara kedua pertanyaan tersebut. Jika tidak ada perbedaan makna, penyimpulan dari (3) ke (4) tidak masuk akal.

Premis (3) mengatakan bahwa pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?" itu penting—akan ada gunanya mengajukan pertanyaan tersebut karena jawabannya masih belum jelas. Selanjutnya dikatakan bahwa pertanyaan "Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?" itu sepele—tidak ada gunanya mengajukan pertanyaan itu karena jawabannya jelas "Iya". Namun, naturalis etis dapat menjawab bahwa apa yang ditunjukkan di sini adalah bahwa meskipun (setidaknya menurut naturalisme etis) kedua pertanyaan tersebut memiliki makna yang sama, masih belum jelas bahwa keduanya memiliki makna yang sama. Akibatnya, mengganti salah satu istilah ini dengan istilah lain dalam kalimat yang terhadapnya beberapa orang memiliki sikap psikologis tertentu dapat menghasilkan kalimat yang terhadapnya orang yang sama tidak memiliki sikap yang sama, terlepas dari kenyataan bahwa orang-orang ini sepenuhnya memahami kedua kalimat tersebut. Misalnya kalimat:

> *A* secara intrinsik itu baik jika dan hanya jika *A* secara intrinsik itu baik

akan membuat siapa pun yang memahaminya menganggapnya sebagai kalimat yang jelas benar. Mengganti "baik secara intrinsik" yang pertama dalam kalimat itu dengan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" akan menghasilkan kalimat:

> A adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan jika dan hanya jika A secara intrinsik itu baik

dan orang-orang mungkin memahami kalimat itu tanpa ia membuat orang-orang tersebut beranggapan bahwa kalimat itu jelas benar. Tetapi ini tidak merusak naturalisme etis karena ia bukan bagian dari pandangan bahwa analisisnya tentang "baik secara intrinsik" itu harus benar secara jelas. Analisisnya akan menarik hanya jika ia tidak secara jelas benar. Hal serupa berlaku untuk pertanyaan yang digunakan Moore dalam rangkaian argumen kedua. Pertanyaan:

> Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan?

akan membuat siapa pun yang memahaminya menganggapnya sebagai pertanyaan yang memiliki jawaban yang jelas. Mengganti "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" yang kedua dalam pertanyaan itu dengan kata "baik" akan menghasilkan:

> Apakah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan itu baik?

Orang-orang dapat memahami kalimat itu tanpa ia membuat orang-orang itu beranggapan bahwa ia memiliki jawaban yang sudah jelas. Mereka dapat menganggap pertanyaan pertama itu "tertutup" dan pertanyaan kedua itu "terbuka" meskipun mereka memahami kedua kalimat tersebut. Tetapi sekali lagi hasil ini tidak merusak naturalisme etis, dan alasannya sama seperti sebelumnya. Karena naturalisme etis tidak mengharuskan analisisnya tentang "baik secara intrinsik" itu benar secara jelas, menanyakan apakah analisis itu benar tidak perlu memiliki jawaban yang jelas. Namun justru itulah yang ditanyakan oleh pertanyaan kedua,

pertanyaan “terbuka”. Jadi dengan alasan inilah naturalis etis dapat mempertanyakan penyimpulan dari premis (3) ke (4) dalam rangkaian argumen kedua Moore.[8]

Moore mendasarkan argumennya pada apa yang “ada di dalam pikiran kita” ketika kita mempertimbangkan pertanyaan-pertanyaan tersebut. Dia mengatakan bahwa apa yang ada di dalam pikiran kita ketika kita mempertimbangkan pertanyaan kedua itu lebih “rumit” daripada apa yang ada dalam pikiran kita ketika kita mempertimbangkan pertanyaan pertama. Dengan mengasumsikan bahwa apa yang ada di dalam pikiran kita adalah makna dari pertanyaan tersebut, maka dia menyimpulkan bahwa makna pertanyaan tersebut itu berbeda.

Pendasaran pada introspeksi ini menimbulkan sejumlah masalah. Pertama, kita telah melihat bahwa tampaknya Moore menggunakan dua rangkaian argumen ini secara bersama-sama. Yang satu menyangkut entitas linguistik tertentu, yaitu pertanyaan tertentu yang dibedakan berdasarkan jenis kalimatnya. Yang lainnya menyangkut makna dari pertanyaan-pertanyaan itu. Moore seharusnya mengingat makna dari pertanyaan-pertanyaan itu dalam pikirannya, tetapi di bagian ini dia menyelinap ke dalam pembahasan tentang pertanyaan itu sendiri:

> Tetapi jelas juga bahwa makna pertanyaan kedua ini [“Apakah baik untuk ingin menginginkan *A*?”] tidak dapat dianalisis menjadi “Apakah keinginan untuk menginginkan A merupakan salah satu hal yang kita inginkan untuk kita inginkan?”: di dalam pikiran kita tidak ada sesuatu yang serumit pertanyaan “Apakah kita ingin untuk ingin untuk ingin menginginkan A?”

Naturalis etis dapat menyetujui bahwa “Apakah kita ingin untuk ingin untuk ingin menginginkan *A*?” adalah kalimat yang lebih rumit daripada “Apakah baik untuk ingin menginginkan *A*?” Ketika kita mengingat masing-masing pertanyaan ini “di dalam pikiran ki-

8 Untuk kritik lebih lanjut terhadap penyimpulan ini, lihat Kalderon (2004).

ta" (yaitu, ketika kita membandingkannya), kita dapat mengatakan bahwa pertanyaan pertama memiliki lebih banyak kata daripada pertanyaan kedua, sehingga ia menjadi lebih rumit. Tetapi masalahnya bukan apakah pertanyaan itu—jenis kalimatnya—berbeda tingkat kerumitannya. Masalahnya adalah apakah makna pertanyaan tersebut itu berbeda. Ini menimbulkan pertanyaan-lanjutan terhadap kaum naturalis etis jika mereka hanya mengklaim bahwa makna pertanyaan-pertanyaan tersebut itu berbeda.[9]

Kedua, Moore berasumsi bahwa akses introspektif kita terhadap makna istilah-istilah tersebut itu mudah. Dia tampaknya berpikir bahwa, untuk setiap pasangan istilah yang kita pahami, jika kita menyimpan makna satu istilah "di dalam pikiran kita" dan kemudian makna istilah lainnya, kita akan segera menyimpulkan dengan dasar itu apakah makna istilah tersebut itu sama atau tidak. Menurut Moorean:

> ... Jika suatu definisi itu sah, siapa pun yang memahami istilah yang akan didefinisikan dan definisinya, setelah perenungan, harus dapat mengenali definisi tersebut sebagai cara untuk menjelaskan pertimbangan yang memandu penggunaan istilah tersebut.... Betapapun kita merenungkan pemahaman kita tentang istilah "baik" dan ["apa yang kita inginkan untuk kita inginkan"], pertanyaan apakah sesuatu yang [kita inginkan untuk kita inginkan] itu baik tetap signifikan. (Baldwin 2003, 321)

Ada beberapa alasan untuk menolak persyaratan di atas tentang definisi yang sah. Pertama, ambil sepasang istilah yang memiliki makna yang sama, seperti "almanak" dan "kalender".[10] Orang dapat memahami istilah-istilah itu tetapi ragu (dan karenanya tidak tahu) apakah kedua istilah itu memiliki makna yang sama. Orang

[9] Tuduhan menimbulkan pertanyaan-lanjutan ini awalnya dibuat oleh Frankena (1939). Tuduhan ini tetap konstroversial: lihat Pigden (2007, 246) dan Nuccetelli dan Seay (2007, 277-278).

[10] Penulis memberi contoh sepasang kata dalam bahasa Inggris "wager" dan "bet". Saya, sebagai penerjemah dalam bahasa Indonesia, menggantinya dengan sepasang kata dalam bahasa Indonesia "almanak" dan "kalender"—penerj.

dapat mempelajari masing-masing istilah itu secara normal tetapi secara terpisah. Mereka bahkan bisa percaya bahwa, untuk setiap hal, hal itu adalah almanak jika dan hanya jika ia adalah kalender. Namun demikian, orang-orang ini dapat secara koheren meragukan, dan karenanya tidak mengetahui, bahwa "almanak" dan "kalender" itu memiliki makna yang sama. Mungkin mereka pernah memiliki rekam jejak menganggap sepasang istilah memiliki makna yang sama, tetapi kemudian tahu bahwa istilah-istilah tersebut ternyata berbeda maknanya. Kesadaran mereka akan rekam jejak yang buruk itu membuat mereka ragu apakah "almanak" dan "kalender" memiliki makna yang sama. Ia bahkan menyebabkan mereka percaya bahwa kedua istilah itu berbeda maknanya. Terlepas dari keyakinan aneh ini, mereka menggunakan kata "almanak" dan "kalender" itu sama kompetennya dengan orang lain (Rieber 1992).[11]

Berikut adalah alasan lain untuk menolak persyaratan Moore bahwa kamu dapat mengetahui dengan introspeksi apakah sepasang istilah yang kamu pahami itu memiliki makna yang sama. Pertimbangkan beberapa contoh nyata. Apakah "titik" yang digunakan dalam geometri Euclidean memiliki makna yang sama dengan "titik" dalam geometri non-Euclidean? Ketika fisikawan atom mendeskripsikan meja sebagai "padat", apakah yang mereka maksud adalah apa yang dimaksud Shakespeare dan orang-orang sezamannya dengan kata itu? Apakah dengan kata "atom" fisikawan saat ini memaksudkan hal yang sama dengan yang dimaksudkan fisikawan di abad kesembilan belas? Ketika fisikawan mendeskripsikan kaca jendela sebagai cairan, apakah yang mereka maksud dengan "cairan" itu adalah apa yang kamu maksud dengan kata itu? Introspeksi tampaknya tidak menjawab semua pertanyaan ini:

> ... Introspeksi tidak memberikan dasar umum untuk kebenaran atau kekeliruan klaim kesinoniman bahkan ketika istilah dalam

[11] Lihat juga Salmon (1989, 265-266) dan Soames (2003, 46-47).

> kelas yang relevan itu dipahami dengan baik oleh kita. (Lance dan O'Leary-Hawthorne 1997, 26)[12]

Beberapa pembela Moore beranggapan bahwa meskipun argumen pertanyaan terbuka tidak mensyaratkan bahwa "baik" dan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" itu memiliki makna yang berbeda, argumen tersebut memberikan beberapa tingkat bukti bahwa kedua istilah tersebut berbeda maknanya.

> Moore menyarankan bahwa fakta belaka, seperti yang dia katakan, bahwa kita biasanya menemukan proposisi yang menyamakan sepasang istilah ["baik" dan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan"] itu setidaknya "dipertanyakan" atau meragukan itu relevan untuk menentukan apakah teori semacam itu benar. . . . Strategi utamanya adalah menggunakan keterbukaan sebagai ujian bagi kesinoniman. (Bola 1988, 207)[13]

> . . . [A]danya keraguan hanya menunjukkan bahwa analisisnya salah. (Strandberg 2004, 182)

> Argumen Moore. . . cukup untuk membuat beban pembuktian berada pada kaum naturalis etis. . . . [Kaum naturalis etis memiliki] beban argumentatif untuk menunjukkan bagaimana dua hal yang tampaknya berbeda—[kebaikan] dan [apa yang kita inginkan untuk kita inginkan], misalnya—itu sebenarnya merupakan satu hal yang sama. (Shafer-Landau 2003, 57–58)

Kutipan-kutipan di atas menyatakan bahwa jika seseorang meragukan apakah "kebaikan intrinsik adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" itu benar tanpa meragukan apakah "kebaikan intrinsik adalah kebaikan intrinsik" itu benar, maka itu menjadi bukti yang menentang bahwa "kebaikan intrinsik" itu memiliki makna yang sama dengan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan". Tetapi poin yang dibuat dalam contoh "almanak"/"kalender" berlaku sama di sini. Menurut kutipan-kutipan di atas, jika seseorang meragukan apakah "almanak adalah kalender" itu benar tanpa

---

[12] Lihat juga Baldwin (1990, 63-64, 88).

[13] Lihat juga Ball (1991, 8-17) dan Pigden (2007, 258).

meragukan apakah "almanak adalah almanak" itu benar, maka itu adalah bukti yang menentang bahwa "almanak" itu memiliki makna yang sama dengan "kalender". Dan karena ini adalah pasangan istilah sinonim yang dipilih secara arbitrer, poinnya berlaku secara umum untuk pasangan istilah apa pun yang memiliki makna yang sama. Ini menimbulkan dilema. Fakta bahwa seseorang dapat meragukan apakah "kebaikan intrinsik" dan "apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" memiliki makna yang sama itu tidak memberikan bukti yang menentang analisis kaum naturalis etis. Atau, jika memang memberikan bukti yang menentangnya, itu memberikan bukti yang sangat lemah, karena jenis bukti yang persis sama juga menentang pasangan istilah sinonim yang memiliki makna sama.

Dalam keadaan apa sekumpulan informasi e memberikan bukti yang bertentangan dengan hipotesis h? Salah satu saran menyatakan bahwa e memberikan bukti yang menentang h jika penjelasan terbaik tentang mengapa e terjadi adalah karena h salah (Harman 1965, khususnya 90-91). Tetapi, untuk menerapkan saran ini pada kasus saat ini, Moorean perlu menunjukkan mengapa penjelasan terbaik tentang mengapa seseorang meragukan bahwa "kebaikan intrinsik adalah apa yang kita inginkan untuk kita inginkan" itu benar adalah karena analisis kaum naturalis etis itu salah. Moorean harus menunjukkan mengapa itu merupakan penjelasan yang lebih baik daripada hipotesis bahwa orang tersebut tidak mengetahui makna kata "baik", sesuatu yang ditentukan oleh analisis kaum naturalis etis. Dan Moorean juga harus menunjukkan mengapa taktik mereka tidak terlalu menggeneralisasi sehingga, misalnya, mereka berkomitmen untuk mengatakan bahwa penjelasan terbaik tentang mengapa seseorang meragukan bahwa "almanak adalah kalender" itu benar adalah karena "almanak" dan "kalender" itu berbeda maknanya. (Ide **penyimpulan pada penjelasan terbaik** akan dibahas lebih panjang dalam bab 5, §5.)

Tom Baldwin mengidentifikasi argumen lain di dalam Moore,

sebuah argumen yang perlu dibedakan dari argumen pertanyaan terbuka Moore. Baldwin menyebutnya argumen "pertanyaan berbeda" Moore (Baldwin 1990, 88–89 mengutip Moore 1903, 13). Dalam bagian berikut Baldwin menyatakan bagaimana argumen tersebut akan bertentangan dengan analisis kaum naturalis etis bahwa "baik" berarti sama dengan "menyenangkan":

> . . . Betapapun kerasnya kita mencoba meyakinkan diri kita sendiri bahwa "baik" ... hanya berarti "menyenangkan", fakta bahwa kita terus menganggap pertanyaan apakah semua kesenangan itu baik sebagai hal yang signifikan menunjukkan bahwa "baik" dan "menyenangkan" tidak sama. Yang penting di sini adalah keteguhan perasaan bahwa pertanyaan-pertanyaan tersebut penting, bahwa jawabannya selalu merupakan "pertanyaan terbuka".. . . [Adalah] masuk akal untuk menuntut analisis makna bahwa ia harus memperjelas konsep yang sedang dianalisis sedemikian rupa sehingga, karena ia meningkatkan pemahaman kita, kita menjadi merasa wajar untuk mengarahkan putusan kita sesuai dengannya. Dalam terang persyaratan inilah pemahaman tentang pentingnya pertanyaan Moore itu bermasalah bagi kaum reduksionis etis. Ini adalah bukti bahwa analisis reduktifnya tidak persuasif, dan oleh karena itu tidak benar. (Baldwin 1990, 89. Baldwin sendiri mempertanyakan argumen di atas meskipun bukan kesimpulannya)

Argumen yang direkonstruksi Baldwin mencakup premis bahwa pertanyaan apakah "baik" berarti *menyenangkan* itu merupakan pertanyaan terbuka. Ini juga memperkenalkan premis bahwa jika "baik" dianalisis sebagai bermakna *menyenangkan*, analisis tersebut harus meningkatkan pemahaman kita tentang "baik", dan kita harus merasa wajar untuk menggunakan analisis tersebut dalam membuat putusan. Teka-tekinya adalah bagaimana kedua premis itu seharusnya meniscayakan bahwa "baik" dan "menyenangkan" itu berbeda maknanya. Tampaknya ada asumsi bahwa selama pertanyaan apakah "baik" berarti menyenangkan tetap ada sebagai pertanyaan terbuka, kita tidak akan merasa wajar untuk membuat

putusan berdasarkan klaim bahwa "baik" berarti menyenangkan. Tapi apa artinya "wajar" di sini?

Salah satu saran mungkin menyatakan bahwa pertanyaan adalah pertanyaan terbuka jika dan hanya jika jawabannya belum jelas. Jika jawaban atas pertanyaan yang diberikan belum jelas, tidak jelas bahwa kami membuat putusan sesuai dengan jawaban itu. Jadi jika "apa yang kita anggap wajar" berarti "apa yang anggap jelas," maka asumsi tersebut benar. Selama apakah "baik" berarti menyenangkan masih menjadi pertanyaan terbuka, tidak jelas bahwa kita membuat putusan sesuai dengan klaim bahwa "baik" berarti menyenangkan. Namun, tidak jelas bahwa kesimpulan bahwa "baik" tidak berarti menyenangkan mengikuti ini. Karena kaum naturalis etis tidak perlu (dan tidak seharusnya) menganggap analisis mereka jelas, mereka tidak perlu menganggap jelas bahwa kita membuat putusan tentang hal-hal mana yang baik itu berdasarkan analisis mereka.

Dalam arti lain, "apa yang kita anggap wajar untuk dilakukan" berarti *apa yang kita lakukan secara spontan atau sigap*. Berdasarkan pembacaan ini, asumsi tersebut mengatakan bahwa selama pertanyaan apakah "baik" berarti *menyenangkan* tetap ada sebagai pertanyaan terbuka, kita tidak akan secara spontan atau sigap membuat putusan sesuai dengan klaim bahwa "baik" berarti *menyenangkan*. Asumsi tersebut, bagaimanapun, masih bisa diperdebatkan. Analisis tentang "baik" mungkin tidak sepenuhnya benar. Namun demikian, orang-orang yang percaya bahwa analisis tersebut mungkin menjadi begitu terbiasa dengannya sehingga mereka secara spontan menggunakannya untuk menilai hal-hal mana yang baik. Poin umum di sini tidak ada hubungannya secara khusus dengan analisis makna. Apa yang tampak jelas dan wajar bagi seseorang dalam pengertian ini adalah masalah psikologis, dan bahkan jika suatu klaim tidak jelas bagi seseorang, faktor-faktor psikologis lain dapat membuat kepercayaan pada klaim tersebut tampak wajar bagi mereka. Sebagai contoh, tidak jelas—atau diragukan—bahwa ada korelasi

antara suhu dan ketinggian zat cair tertentu dalam tabung kaca. Tetapi seorang dokter yang percaya bahwa ada korelasi seperti itu mungkin secara spontan menggunakan termometer merkuri untuk mengukur suhu pasien.

Terakhir, anggaplah kita memberikan pembacaan kedua terhadap asumsi ini. Artinya, seandainya selama pertanyaan apakah "baik" berarti *menyenangkan* tetap ada sebagai pertanyaan terbuka, kita tidak akan secara spontan membuat putusan sesuai dengan klaim bahwa "baik" berarti *menyenangkan*. Meski begitu, masih belum jelas bagaimana makna "baik" dan "menyenangkan" itu berbeda. Singkatnya, argumen "pertanyaan berbeda" Moore tampaknya juga tidak berhasil sebagaimana argumen "pertanyaan terbuka"-nya.

2.6 Paradoks Analisis

Masalah penting yang dikemukakan oleh argumen pertanyaan terbuka Moore adalah masalah umum tentang analisis filosofis. Analisis filosofis tentang makna istilah harus benar dan menarik. Jika analisisnya tidak menarik, maka ia tidak memperdalam pemahaman kita tentang makna istilah tersebut. Misalnya, analisis yang mengatakan bahwa "baik secara intrinsik" memiliki makna yang sama dengan "baik secara intrinsik" akan benar tetapi tidak menarik. Tetapi agar sebuah analisis menarik, analisis tersebut harus tidak secara jelas benar. Naturalisme etis menawarkan analisis tentang "kebaikan intrinsik" yang berupaya memenuhi persyaratan analisis yang benar dan sekaligus menarik ini. Moore, sebaliknya, tampaknya mensyaratkan analisis tentang "baik secara intrinsik" harus benar dan jelas. Secara keseluruhan, persyaratan Moore mengesampingkan kemungkinan adanya analisis yang benar dan sekaligus menarik tentang makna "baik secara intrinsik." Tetapi persyaratan Moore itu sebenarnya juga mengesampingkan kemungkinan adanya analisis yang benar dan sekaligus menarik tentang makna dari

istilah apa pun. Semisal, kita mencoba menganalisis makna "pengetahuan" dengan mengatakan bahwa ia memiliki makna yang sama dengan "keyakinan yang benar dan terjustifikasi." Analisis tersebut akan menjadi analisis yang menarik. Tetapi Moore dapat menunjukkan bahwa meskipun "pengetahuan adalah pengetahuan" itu jelas bagi siapa saja yang memahaminya, "pengetahuan adalah keyakinan yang benar dan terjustifikasi" tidak jelas bagi siapa pun yang memahaminya. Moore akan berkomitmen untuk menolak analisis terhadap makna "pengetahuan" ini karena alasan yang sama seperti ia menolak analisis kaum naturalis etis terhadap makna "baik secara intrinsik." Lebih umum lagi, jika argumen pertanyaan terbuka Moore itu valid, ia akan menunjukkan bahwa tidak ada makna istilah apa pun yang dapat dianalisis (Lewy 1964, 302 dan Baldwin 1990, 88). Oleh karena itu, analisis filosofis, yang dipahami sebagai analisis makna, itu mustahil. Tampaknya argumen Moore menghasilkan konsekuensi logis yang absurd. Diagnosis yang mungkin terjadi terhadap soal di mana letak kekeliruan argumen Moore adalah bahwa argumen tersebut secara keliru mengasumsikan bahwa analisis apa pun, dan lebih umum lagi kebenaran konseptual apa pun, akan diakui sebagai sesuatu yang jelas benar oleh siapa pun yang memahaminya. Asumsi itu sepertinya salah. Berikut adalah contoh lain yang berlawanan. Seseorang mungkin memiliki konsep BUYUT dan konsep SEPUPU KEDUA (yaitu, konsep ANAK DARI ORANG YANG MERUPAKAN ANAK DARI SAUDARA KANDUNG KAKEK/NENEK). Namun demikian, mungkin tidak jelas bagi mereka—mungkin merupakan pertanyaan terbuka bagi mereka—apakah sepupu kedua ini memiliki buyut yang sama dengannya. Mungkin perlu sedikit waktu dan alasan bagi mereka untuk menyadari bahwa ini merupakan kebenaran konseptual.[14]

Argumen pertanyaan terbuka Moore tampaknya memanfaatkan

---

[14] Lihat juga Baldwin (1990, 210-211), dan Darwell, Gibbard, dan Railton (1992, 115).

apa yang disebut paradoks analisis, sebuah paradoks yang secara tepat mengatakan bahwa analisis filosofis, yang dipahami sebagai analisis makna, itu mustahil (Wisdom 1934, 79 dan Langford 1942). Langford menulis:

> Mari kita sebut apa yang akan dianalisis sebagai analisandum, dan mari kita sebut apa yang melakukan analisis itu sebagai analisan. Analisis kemudian menyatakan hubungan kesamaan yang tepat antara analisandum dan analisan. Dan paradoks analisis menyatakan bahwa, jika ekspresi verbal yang merepresentasikan analisandum memiliki makna yang sama dengan ekspresi verbal yang merepresentasikan analisan, analisis tersebut menyatakan identitas yang sudah jelas dan trivial; namun jika kedua ekspresi verbal tersebut tidak memiliki makna yang sama, analisisnya salah. (Langford 1942, 323)

Paradoks tersebut dapat diuraikan sedikit lebih lengkap sebagaimana berikut:

(1) Analisis filosofis terhadap sebuah konsep, F, harus mengatakan sesuatu yang identik dengan konsep itu.
(2) Misalkan analisis filosofis tertentu terhadap konsep F mengatakan bahwa F itu identik dengan konsep G.
(3) Jadi jika konsep F dan G tidak identik, analisisnya salah. (Berdasarkan (1) dan (2)).
(4) Alternatifnya, jika konsep F dan G identik, maka apa yang dikatakan analisis (bahwa konsep F itu identik dengan konsep G) memiliki konten yang sama dengan klaim bahwa konsep F identik dengan konsep F.
(5) Tetapi klaim bahwa konsep F identik dengan konsep F itu tidak menarik ("trivial," kata Langford).
(6) Jadi jika konsep F dan G itu identik, apa yang dikatakan analisis tersebut tidak menarik. (Berdasarkan (4) dan (5)).
(7) Jadi, entah analisis tersebut salah atau tidak menarik. (Berdasarkan (3) dan (6)).

Premis (4) dapat didukung dengan dua cara. Ini cara pertama. Analisis terhadap konsep F mengatakan sesuatu yang identik dengan konsep itu, yaitu konsep G. Jadi analisis tersebut mengatakan

bahwa konsep F identik dengan dirinya sendiri. Klaim bahwa konsep F identik dengan konsep F juga mengatakan bahwa konsep F identik dengan dirinya sendiri. Jadi klaim itu mengatakan hal yang sama dengan analisis. Ini cara kedua. Ada prinsip semantik yang dikenal sebagai prinsip komposisionalitas. Prinsip ini mengatakan bahwa makna sebuah kalimat itu ditentukan oleh makna masing-masing komponennya (konsep-konsep yang diungkapkan) dan oleh bagaimana komponen itu disusun. Misalkan analisis tersebut benar dan konsep F itu identik dengan konsep G. Maka klaim bahwa konsep F identik dengan konsep G dan klaim bahwa konsep F identik dengan konsep F itu terdiri dari istilah-istilah yang sama yang disusun dengan cara yang sama. Berdasarkan prinsip komposisionalitas, klaim-klaim tersebut memiliki makna yang sama—keduanya mengatakan hal yang sama.

Argumen (1)–(7) menimbulkan sebuah dilema bagi setiap analisis filosofis, selama analisis filosofis dipahami sebagai analisis makna. Entah analisis tersebut menangkap konten konsep yang dimaksud atau tidak. Jika tidak, maka analisisnya tidak informatif sehingga tidak menarik. Jika iya, maka analisisnya salah. Paradoks itu muncul karena secara intuitif analisis filosofis tampaknya mungkin untuk menghasilkan analisis yang benar dan menarik tentang konsep. Faktanya, paradoks analisis bersifat paradoks ganda karena paradoks tersebut tampaknya merupakan hasil yang menarik dari sebuah analisis terhadap konsep analisis filosofis.

Sebuah upaya sederhana untuk mendapatkan solusi dapat berupa upaya metalinguistik (Ackerman 1981, 1990). Simak analisis berikut ini:

(A) $(\forall x)(x$ adalah menunda-nunda $\leftrightarrow x$ menunda tindakan)

Solusi metalinguistik akan menafsirkan (A) bukan hanya tentang konsep menunda-nunda dan menunda tindakan, tetapi juga tentang istilah "menunda-nunda" dan "menunda tindakan." (A)

akan diartikan sebagai (B):

> (B) $(\forall x)$(konsep yang diungkapkan oleh "menunda-nunda" berlaku untuk $x \leftrightarrow$ konsep yang diungkapkan oleh "menunda tindakan" berlaku untuk x)

Masalah dengan upaya ini adalah bahwa analisis yang sama dapat diungkapkan dengan kata yang berbeda. Misalnya, dengan mengasumsikan bahwa "menunda-nunda" sama dengan "menunda hal-hal yang seharusnya dia lakukan", (A) dapat dinyatakan sebagai berikut:

> (C) $(\forall x)$(x adalah menunda-nunda $\leftrightarrow$ x menunda sesuatu yang seharusnya dia lakukan)

(C) tidak mengatakan apa-apa tentang istilah "menunda tindakan." Jadi (C) tidak memiliki makna yang sama dengan (C). Tapi (A) memiliki makna yang sama dengan (C). Jadi (A) tidak memiliki makna yang sama dengan (B) (Rieber 1994, 107–09).

Solusi yang lebih menjanjikan adalah bahwa dalam sebuah analisis, istilah untuk analisandum dan istilah untuk analisan itu harus berbeda secara sintaksis dan harus memiliki struktur semantik yang berbeda. Apa itu struktur semantik? Misalkan I adalah sebuah istilah dan masing-masing $I_1, \ldots, I_k$ adalah komponennya. Struktur semantik I adalah *sifat istilah yang masing-masing komponennya memiliki makna masing-masing* $I_1, \ldots, I_k$. Semisal, struktur semantik "rubah betina" adalah sifat istilah dengan dua komponen yang masing-masing maknanya adalah sifat menjadi betina dan sifat menjadi rubah.

> [Dua] ungkapan memiliki struktur semantik yang sama jika dan hanya jika keduanya sinonim dan untuk setiap komponen yang bermakna dari salah satunya ada komponen yang sesuai dari ungkapan lainnya yang maknanya sama. (Rieber 1994, 110)

Oleh karena itu, "ayam jantan" dan "jago"[15] memiliki struktur semantik yang berbeda. Untuk setiap struktur semantik ada konsep

[15] Contoh yang diberikan Penulis buku ini adalah "female fox" dan "vixen". Namun,

yang sesuai dengannya. Mungkin ada lebih dari satu struktur semantik yang sesuai dengan konsep yang sama. Misalnya, struktur semantik "ayam jantan" dan "jago" sesuai dengan konsep AYAM JANTAN (atau konsep JAGO). Dengan demikian, struktur semantik itu lebih spesifik daripada konsep. Istilah yang berbeda dapat memiliki struktur semantik yang sama. Jadi istilah itu lebih spesifik daripada struktur semantik. Mari perkenalkan notasi "« »" untuk menunjukkan bahwa suatu istilah merujuk pada struktur semantiknya sendiri. Ingat (A):

> (A) $(\forall x)$(x adalah menunda-nunda $\leftrightarrow$ x menunda tindakan)

Apa yang dikatakan (A) diberikan oleh (D):

> (D) $(\forall x)$(konsep yang sesuai dengan «menunda-nunda» itu berlaku untuk x $\leftrightarrow$ konsep yang sesuai dengan «menunda tindakan» itu berlaku untuk x)

Istilah "menunda-nunda" dan "menunda tindakan" di dalam (D), dan demikian juga di dalam (A), merujuk pada struktur semantiknya. Apa yang dikatakan (A) dapat dikatakan dengan menggunakan ungkapan lain asalkan merujuk ke struktur semantik yang sama.

Bagaimana hal ini memecahkan paradoks analisis? Pernyataan analisis mengacu pada struktur semantik istilah-istilah yang ada di dua sisi bikondisional. Ingat premis (4) dari paradoks analisis:

> (4) Jika konsep F dan G itu identik, maka apa yang dikatakan analisis (bahwa konsep F itu identik dengan konsep G) memiliki konten yang sama dengan klaim bahwa konsep F identik dengan konsep F.

---

karena bahasa Indonesia tidak memiliki istilah khusus untuk rubah betina sebagaimana bahasa Inggris punya "vixen", saya mengganti contoh dari Penulis itu dengan "ayam jantan" dan "jago". Kedua contoh tersebut pada hakikatnya sama, yaitu sama-sama untuk menunjukkan bahwa, meskipun berkaitan dengan konsep yang sama, dua istilah yang berbeda dapat memiliki struktur semantik yang berbeda pula—penerj.

Premis itu mengasumsikan bahwa analisis tersebut hanya tentang konsep F. Asumsi itu ditolak oleh pandangan mutakhir. Perlu analisis untuk mengatakan bahwa konsep F, konsep yang sesuai dengan satu struktur semantik, itu identik dengan konsep G, konsep yang sesuai dengan struktur semantik lainnya.

Argumen komposisionalitas mengatakan bahwa makna sebuah kalimat ditentukan oleh makna komponennya, dan bagaimana komponen tersebut digabungkan. Namun komposisionalitas tidak berlaku untuk ekspresi yang merujuk pada struktur semantiknya sendiri. "[Kontribusi] yang dibuat oleh ekspresi *yang mengacu pada struktur semantiknya sendiri* terhadap makna sebuah kalimat itu tidak bergantung pada maknanya sendiri—atau setidaknya tidak hanya bergantung pada maknanya sendiri—melainkan pada struktur semantiknya" (Rieber 1994, 112).

Singkatnya, paradoks analisis merupakan tantangan yang kuat bagi model analisis filosofis yang sedang kami kerjakan. Namun demikian, model tersebut dapat dilengkapi dengan penjelasan tentang semantik kalimat yang menyatakan analisis yang menawarkan solusi menjanjikan untuk paradoks tersebut.[16]

2.7 Problem Analisis Ganda

Berikut sekali lagi saya catat lima klaim yang mencirikan model kerja analisis filosofis kita:

(1) Analisis memiliki bentuk logis bikondisional yang terkuantifikasi secara universal:
$(\forall x)(Fx \leftrightarrow Gx)$
(2) Analisis itu niscaya benar.
(3) Analisis itu informatif.
(4) Analisis itu dapat diketahui secara apriori.
(5) Analisis itu dapat diuji dengan metode kasus hipotetis.

[16] Untuk solusi mutakhir yang lain terhadap paradoks ini, lihat Richard (2001) dan King (2007, bab 7).

Model ini mensyaratkan analisandum dan analisan mengungkapkan konsep yang sama—bahwa "F" dan "G" memiliki makna yang sama. Ini mengharuskan analisandum tersebut untuk memiliki analisis yang unik. Jika "G" memberikan analisis tentang "F", maka, untuk setiap istilah "H", "H" memberikan analisis tentang "F" jika dan hanya jika "H" memiliki makna yang sama dengan "G."

Model analisis filosofis ini memiliki **problem analisis ganda** karena tampaknya salah bahwa setiap analisandum memiliki analisis yang unik, dan akibatnya tampak salah bahwa analisis memberikan makna istilah untuk analisandum. Jika analisis yang benar dapat ditemukan di mana saja, analisis tersebut dapat ditemukan dalam matematika. Mari kita pertimbangkan beberapa analisis matematis. Euclid mengatakan bahwa:

> lingkaran adalah gambar bidang datar yang dibatasi oleh satu garis, yang disebut sebagai keliling, dan semua garis lurus yang ditarik dari titik tertentu di dalam gambar tersebut ke kelilingnya itu sama satu sama lain. (Euclid *The Thirteen Books of the Elements* Volume 1, Buku I, Definisi 15)

Leibniz mengatakan bahwa lingkaran adalah:

> gambar yang dijelaskan oleh gerakan garis lurus di sekitar ujung tetap. (Leibniz 1679, 230)

Terakhir, geometri diferensial mengatakan bahwa lingkaran adalah kurva bidang tertutup dengan kelengkungan konstan. Ketiga analisis ini setara, tetapi tidak sama. Analisis Leibniz, misalnya, menggunakan konsep GERAKAN, dan karenanya juga menggunakan konsep WAKTU. Namun tak satu pun dari analisis lain yang menggunakan konsep ini. Karena ketiga konsep analisan itu berbeda, tidak semuanya identik dengan konsep LINGKARAN. Akan sewenang-wenang untuk memilih salah satu konsep analisan ini. Model kerja analisis filosofis kita berkomitmen untuk mengklaim bahwa tidak ada dari ketiga analisan tersebut yang benar. Ini bertentangan dengan praktik matematika karena matematika memperlakukan masing-masing

tiga analisis tersebut sebagai analisis yang dapat dipercaya dan benar (Anderson 1987, 127–28, 139–41; 1990, 69–71; dan 1993, 215–18). Selain itu, pertimbangan yang sama muncul dalam filsafat. Sebagai contoh, sebagai upaya pertama, Nozick menganalisis "s tahu bahwa p" sebagai berikut:

(i) p benar,
(ii) S percaya bahwa p,
(iii) Jika tidak benar bahwa p, tidak akan benar bahwa S percaya bahwa p. (Nozick 1981, 172–78)

Sebuah analisis yang berbeda dari analisis di atas, tetapi secara logis setara, akan membuang (i) tetapi mempertahankan (ii) dan (iii) (Anderson 1987, 161-62, n. 25). Semisal, teori deskripsi Russell memberikan beberapa analisis yang tidak sinonim terhadap kalimat berbentuk "S percaya bahwa F adalah G".[17] Orang mungkin mengambil garis tegas dan menganggap hasil ini menunjukkan bahwa contoh-contoh tersebut bukan analisis filosofis. Tetapi tidak jelas mengapa filsafat harus mensyaratkan analisisnya menyatakan kesinoniman meskipun matematika tidak membuat persyaratan itu. Tidak jelas manfaat apa yang akan diberikan oleh persyaratan seperti itu, manfaat yang tidak dimiliki oleh analisis matematis.

2.8 Kemiripan Keluarga

Dalam model kerja analisis filosofis kita di §3, analisis diklaim memiliki bentuk logis berupa bikondisional yang terkuantifikasi secara universal:

$$(\forall x)(Fx \leftrightarrow Gx)$$

Sebuah analisis kemudian memberikan kondisi yang niscaya dan kondisi yang cukup agar sesuatu menjadi F. Apa kondisi-kondisi itu juga diklaim dapat diketahui secara *apriori*.

[17] Untuk argumen pendukung, lihat Anderson 1990, 169-171.

Wittgenstein akhir sering dianggap menantang klaim ini (1953, §§65–67). Tantangannya sederhana dan jelas. Ambil contoh tertentu dari sebuah konsep, seperti konsep PERMAINAN. Kondisi apa yang niscaya dan cukup untuk membuat sesuatu menjadi sebuah permainan? Sejumlah besar aktivitas disebut permainan. Tidak semua permainan melibatkan kompetisi (misalnya, soliter[18]) atau kesenangan bagi pemainnya (misalnya, permainan gladiator). Jadi semua itu bukanlah kondisi yang niscaya bagi sebuah permainan. Dan tidak hanya permainan yang diatur oleh aturan atau yang memiliki tujuan, karena debat politik dan upacara prabakti juga memiliki ciri yang sama. Jadi kondisi itu belum cukup. Pasangan permainan mirip satu sama lain dalam beberapa hal, tetapi dalam hal ini, pasangan permainan itu berbeda. Wittgenstein membuat analogi dengan bagaimana wajah sepasang orang dari keluarga yang sama mungkin mirip satu sama lain dalam hal tertentu—mungkin kamu memiliki mata dan dagu yang mirip dengan ayahmu, dan saudara perempuanmu memiliki hidung yang mirip ibumu—meskipun hal ini berbeda dari pasangan ke pasangan.

Beberapa filsuf menafsirkan Wittgenstein membuat dua pernyataan. Pertama, karena kita tidak dapat memberikan kondisi yang niscaya dan cukup yang dapat diketahui secara apriori untuk penggunaan berbagai istilah (seperti istilah "permainan"), maka istilah tersebut tidak memiliki kondisi-kondisi semacam itu. Kedua, kita menyebut hal yang berbeda dengan istilah yang sama hanya karena hal-hal ini memiliki **kemiripan keluarga** tertentu satu sama lain. Maka keliru untuk menganggap bahwa ada kondisi tertentu yang niscaya dan cukup agar sesuatu dapat disebut dengan benar sebagai "permainan". Meskipun pernah hampir menjadi ortodoksi di kalangan Wittgensteinian, penafsiran ini telah dipertanyakan oleh beberapa Wittgensteinian dalam beberapa tahun terakhir (Bangu

[18] Soliter adalah permainan kartu yang dapat dimainkan sendiri tanpa ada lawan.

2005, 57-58). Sebagaimana diakui Wittgenstein, fakta bahwa hingga saat ini kita tidak bisa merumuskan kondisi semacam itu memberikan sedikit dukungan untuk klaim bahwa tidak ada kondisi semacam itu (Bangu 2005, 58 mengutip Wittgenstein 1964, 18, 35).

Interpretasi alternatif menawarkan tesis yang lebih lemah bahwa pengguna istilah "*F*" yang kompeten tidak perlu mengetahui kondisi yang niscaya dan cukup untuk penggunaan "*F*" (Baker dan Hacker 1992, 131, Bangu 2005, 60-61).[19] Interpretasi ini konsisten dengan istilah yang memiliki kondisi seperti itu. Ia hanya mengklaim bahwa, meskipun ada kondisi seperti itu, seseorang dapat mengabaikannya meskipun merupakan pengguna "*F*" yang kompeten. Namun, berdasarkan interpretasi ini, klaim Wittgenstein itu konsisten dengan model kerja analisis filosofis kita. Menurut model itu, para filsuf harus mencari tahu kondisi apa yang niscaya dan cukup bagi penggunaan istilah yang tepat. Jika pengguna biasa istilah sudah mengetahui apa kondisi itu, analisis filosofis tidak akan banyak berbuat.[20]

Sebuah teori psikologi yang dikenal sebagai teori prototipe telah menyatakan bahwa orang tidak mengakses konsep dengan mengetahui kondisi yang niscaya secara satu persatu dan kondisi yang cukup secara bersama-sama (Smith dan Medin 1981, Rosch dan Mervis 1975, dan Rosch 1987). Ini lebih lanjut mengklaim bahwa orang mengakses konsep dengan memiliki contoh khas tertentu dari konsep dalam pikiran (prototipe) dan menilai bahwa kasus lain juga merupakan contoh dari konsep ini jika ia cukup mirip dengan prototipe. Karena teori prototipe adalah teori ilmiah, masalah yang dimunculkan adalah masalah yang muncul melalui metode naturalistik dalam filsafat (lihat bab 6).

---

[19] Lihat juga kritik Geach terhadap apa yang dia sebut sesat pikir Sokrates di dalam Geach (1972, 33-34).

[20] Untuk tanggapan lain terhadap tantangan kemiripan keluarga, lihat Chalmers (1996, 53-55).

Data tertentu yang diambil sebagai bukti pendukung teori ini terdiri dari efek tipikalitas atau efek prototipe. Orang mengklasifikasi beberapa contoh konsep sebagai contoh konsep yang lebih baik daripada yang lain. Misalnya, orang mengklasifikasi burung robin sebagai contoh burung yang lebih baik daripada burung unta. Waktu reaksi orang untuk mengklasifikasi sesuatu sebagai burung juga lebih cepat dalam kasus robin daripada burung unta. Jika temuan ini benar, beberapa psikolog dan filsuf berpikir itu akan mendukung teori bahwa konsep-konsep yang dimiliki orang-orang tersebut tidak memiliki kondisi niscaya dan cukup bagi penggunaan yang tepat (Stich 1992, 249 dan Ramsey 1992).

Tidak mengagetkan kebanyakan orang sering menggunakan metode “cepat dan kotor”, seperti penggunaan prototipe dan aturan praktis lainnya, dalam mengklasifikasi sesuatu. Tetapi orang-orang yang sama ini juga sering mengetahui kekurangan cara-cara tersebut. Mereka tahu bahwa mungkin ada “penyemu”: hal-hal yang sesuai dengan prototipe burung meskipun mereka bukan burung (seperti kelelawar). Mereka juga tahu bahwa mungkin ada kasus atipikal: hal-hal yang tidak sesuai dengan stereotip burung meskipun mereka adalah burung (seperti burung unta dan penguin) (Rey 1983, 1985; Keil 1989, dan Fodor dan Lepore 1994). Selain itu, orang sering menggunakan prototipe bahkan dalam kasus konsep yang memiliki kondisi penggunaan yang niscaya dan cukup, dan saat orang-orang tersebut mengetahui kondisi tersebut. Sebagai contoh, kebanyakan orang yang memiliki konsep BILANGAN PRIMA menganggap bilangan seperti 3, 5, 7, dan 11 sebagai bilangan prima yang stereotipikal. Ketika diminta untuk memikirkan bilangan prima, bilangan-bilangan itulah yang langsung terlintas dalam pikiran dan yang paling cepat diverifikasi oleh orang sebagai bilangan prima. Orang-orang ini kurang cepat mengklasifikasi bilangan seperti 823, 1097, dan 3469 sebagai bilangan prima. Namun semua bilangan ini adalah bilangan prima karena masing-masing memenuhi kondisi

niscaya dan cukup untuk menjadi bilangan prima (dapat dibagi tanpa sisa hanya dengan dirinya sendiri atau dengan 1), dan orang yang memiliki konsep BILANGAN PRIMA selalu mengetahui kondisi itu. (Armstrong, Gleitman dan Gleitman (1983) menyajikan hasil yang sangat mirip sehubungan dengan kepemilikan orang terhadap konsep BILANGAN GENAP).

Pelajaran pertama dari pertimbangan ini adalah bahwa konsep yang dimiliki orang-orang tidak boleh dicampurkan dengan prototipe yang mereka gunakan sebagai perangkat heuristik. Pelajaran kedua adalah bahwa penyimpulan dari "Kita tidak dapat mengakses kondisi niscaya dan cukup untuk menggunakan konsep" ke "Konsep-konsep tersebut tidak memiliki kondisi niscaya dan cukup bagi penggunannya yang tepat" adalah penyimpulan yang meragukan.

Tanggapan lain terhadap data prototipe adalah bahwa, jauh dari teori prototipe yang menyangkal bahwa konsep memiliki kondisi penggunaan yang niscaya dan cukup, teori tersebut menawarkan pandangan khusus tentang kondisi niscaya dan cukup tersebut. Misalnya, perlu kondisi niscaya dan cukup untuk menjadi burung, sesuatu yang cukup mirip dengan prototipe burung (Jackson 1998, 61). Klaimnya di sini adalah bahwa teori prototipe itu sendiri menawarkan analisis dalam bentuk:

$$\text{(Proto)}(\forall x)(x \text{ adalah } F \leftrightarrow x \text{ cukup mirip dengan prototipe } F)$$

Kesulitan yang tampak pada analisis ini adalah bahwa analisis tersebut sirkular. Memahami apa itu prototipe F membutuhkan pemahaman tentang apa itu F, dan itu mengembalikan kita ke sisi kiri bikondisional. Atau begitulah tampaknya.

Ada dua cara untuk menanggapi ini. Salah satu tanggapannya adalah melengkapi (Proto) dengan membuat daftar atau menunjuk beberapa prototipe F. Dengan demikian kita dapat belajar, dari hal-hal tertentu, bahwa mereka adalah prototipe F. Dengan cara

itu, dan (Proto), kita kemudian dapat memahami apa itu F. Sesuatu adalah F jika dan hanya jika cukup mirip dengan hal-hal yang telah dipilih sebagai prototipe F. (Lewis (1997, terutama §§V dan VII) mengembangkan ide ini dalam kasus analisis terhadap istilah warna.)

Tanggapan lainnya adalah menanyakan signifikansi persyaratan non-sirkularitas *(non-circularity)*. Dalam §3 persyaratan bahwa analisis itu bersifat informatif ditegakkan dengan persyaratan bahwa analisis harus tidak sirkular. Teori prototipe kemudian tidak dapat dianggap menawarkan analisis konsep dalam kaitannya dengan kondisi niscaya dan cukup. Beberapa filsuf berpendapat bahwa analisis dapat bersifat informatif dan juga bersifat sirkular.[21] Idenya di sini adalah bahwa analisis terhadap istilah "F" mungkin informatif dengan menjelaskan beberapa hubungan analitik antara "F" dan istilah lain, bahkan jika pemahaman penuh terhadap salah satu istilah lain ini sendiri membutuhkan pemahaman terhadap "F". Strawson mengemukakan pandangan ini dalam kaitannya dengan konsep:

> Sebuah konsep mungkin kompleks, dalam pengertian bahwa penjelasan filosofisnya mensyaratkan penetapan hubungannya dengan konsep lain, tetapi pada saat yang sama tidak dapat direduksi, dalam arti ia tidak dapat didefinisikan, tanpa sirkularitas, dalam kaitannya dengan konsep-konsep lain yang secara niscaya terkait dengannya. (Strawson 1992, 22-23)

Untuk memulai dengan beberapa contoh non-filosofis, ada hubungan konseptual antara istilah ekonomi "produsen," "konsumen", "persediaan", dan "permintaan", tetapi konsep semacam itu tidak dapat dianalisis tanpa sirkularitas. Menurut definisi, produsen itu menyuplai barang kepada konsumen untuk memenuhi beberapa permintaan. Dan juga menurut definisi, konsumen memiliki permintaan untuk beberapa barang yang disediakan oleh produsen.

[21] Shoemaker (1984, 222); Strawson (1992, bab 2); Anderson (1993, 213-214); dan Carroll (1994, 3-16).

Definisi ini menggunakan anggota keluarga kecil istilah yang sama. Ada juga hubungan semacam itu di antara konsep hari-hari dalam seminggu—merupakan kebenaran konseptual bahwa hari Selasa segera menggantikan hari Senin dan mendahului hari Rabu—meskipun konsep-konsep tersebut tidak dapat dianalisis tanpa sirkularitas. Contoh filosofis lebih kontroversial. Carroll menganggap PENYEBABAN, PELUANG, KONDISI KONTRAFAKTUAL, dan HUKUM ALAM memiliki hubungan konseptual satu sama lain, tetapi dia lebih jauh berpendapat bahwa konsep-konsep tersebut tidak dapat dianalisis tanpa sirkularitas (Carroll 1994, 5–7). Gupta dan Belnap mengklaim bahwa konsep yang beragam seperti konsep KEBENARAN, PREDIKASI, KENISCAYAAN, dan OBJEK FISIK itu tidak dapat dianalisis tanpa sirkularitas (Gupta dan Belnap 1993, bab 6 dan 7). Pekerjaan teknis telah dilakukan dengan mengatakan jenis analisis sirkular mana yang dapat diterima (Gupta dan Belnap 1993, bab 4; Humberstone 1997). Namun, masih belum jelas apakah demarkasi formal antara analisis sirkular yang dapat diterima dan analisis sirkular yang tidak dapat diterima itu dapat diberikan (Keefe 2002). Meskipun demarkasi seperti itu tidak dapat diberikan, hal itu tidak mendiskreditkan saran bahwa ada analisis yang informatif tetapi sirkular.

2.9 Rekam Jejak Analisis Filosofis

Analisis filosofis tampaknya memiliki rekam jejak yang buruk. Ada relatif sedikit analisis filosofis yang secara luas disetujui sebagai analisis yang benar. Dengan satu atau lain cara, hampir setiap analisis filosofis yang telah diajukan menghadapi keberatan. Keberatan seperti itu mungkin mengatakan bahwa ada contoh-tandingan yang aktual atau mungkin bagi analisis, atau bahwa analisisnya sirkular, atau bahwa analisannya lebih tidak jelas daripada analisandumnya. Mungkin keberatan ini bisa diatasi, tapi tidak ada kesepakatan

tentang itu juga. Singkatnya, analisis filosofis memiliki sejarah keberhasilan yang kecil dan kegagalan dimana-mana (Fodor 1998, 69-70).

Sekalipun rekam jejak analisis filosofis seburuk yang diklaim, sejarah kegagalan ini sebenarnya bisa dianggap sebagai bukti yang mendukung proyek analisis filosofis. Georges Rey membandingkan rekam jejak itu dengan kombinasi keberhasilan dan kegagalan yang dimiliki sains dalam mempostulatkan entitas takteramati (Rey 2004, 243-44). Ukuran kesuksesan menunjukkan bahwa sains itu "telah menemukan sesuatu yang penting". Ukuran kegagalan menunjukkan bahwa apa yang dilakukan sains itu tidak semuanya angan-angan. Karena jika itu semua hanya angan-angan, sains tidak akan mengalami kemunduran. Ia akan dapat memutar fiksinya tanpa pemeriksaan. Dalam kasus analisis filosofis, semua pihak setuju bahwa kita menemukan alasan untuk menolak banyak analisis. Penolakan kita terhadap analisis ini adalah ukuran kegagalan kita dalam menemukan analisis filosofis. Tetapi fakta bahwa kita memiliki alasan untuk menolaknya adalah ukuran keberhasilan kita dalam melacak hal-hal yang memberikan alasan tersebut. Rey menganggap bahwa apa yang kita lacak adalah konsep, dan pelacakan itu sendiri terdiri dari kompetensi konseptual kita—pemahaman kita terhadap konsep yang dimaksud. Bagaimanapun, pola-pola ini membutuhkan penjelasan.

Quine berusaha menjelaskan dengan cara lain pola perilaku linguistik yang oleh filsuf lain dianggap menunjukkan pemahaman kebenaran analitik. Dalam pandangannya, kebenaran analitik itu mencerminkan klaim yang sentral bagi sistem kepercayaan kita, sehingga mencerminkan klaim yang dipegang teguh. Namun, hipotesis sentralitas Quine ini memiliki nilai yang meragukan. Misalnya, klaim pandangan umum Moorean ("ini adalah tangan", "Saya telah hidup selama beberapa tahun") itu sentral bagi sistem kepercayaan kita, dan itu dipegang teguh. Namun klaim itu tampak tidak seperti

kebenaran konseptual. Lebih jauh, Quine menganggap klaim yang sentral bagi sistem kepercayaan kita itu sebagai pemberi penjelasan yang penting. Tetapi tidak setiap kebenaran konseptual itu merupakan pemberi penjelasan yang penting (misalnya, jago adalah ayam jantan[22]) tidak seperti hukum ilmiah.[23]

Kembali ke masalah rekam jejak analisis filosofis, pencarian analisis itu sangat berharga bahkan jika tidak ada kesepakatan tentang analisis mana yang benar. Pertimbangkan upaya untuk menganalisis konsep PENGETAHUAN. Konsep ini telah menjelaskan persoalan-persoalan seperti "penaklukan bukti, kondisi kausal dan kontra-faktual pada pengetahuan dan pembenaran, dan peran epistemik faktor eksternal seperti konteks sosial dan keandalan mekanisme pembentukan keyakinan" (Conee 1996, 265, nomor 9). Pengamatan serupa berlaku untuk konsep filosofis lainnya, seperti PENYEBABAB, PERSEPSI, dan RASIONALITAS. Dalam hal ini, rekam jejak analisis filosofis terlihat jauh lebih memuaskan.

Bagian sebelumnya membahas gagasan bahwa ada analisis yang informatif tetapi sirkular. Jika ide ini dapat dipertahankan, maka rekam jejak analisis filosofis dapat dinilai kembali. Jika kita hanya mempertimbangkan analisis yang tidak sirkular, maka dapat diakui bahwa analisis filosofis memiliki rekam jejak yang buruk. Namun, jika kita mempertimbangkan analisis sirkular yang informatif, maka semuanya mungkin terlihat sedikit lebih baik. Seperti yang telah kita lihat, analisis terhadap "produsen" dalam kaitannya dengan "konsumen" itu sirkular karena "konsumen" sendiri dianalisis dalam kaitannya dengan "produsen". Terlepas dari sifat sirkularitas, penggunaan satu konsep mungkin merupakan kondisi niscaya yang

---

[22] Contoh yang diberikan Penulis adalah "vixens are female foxes". Contoh ini tidak bisa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia karena bahasa Indonesia tidak memiliki sebutan khusus untuk rubah betina sebagaimana bahasa Inggris punya "vixen". Karenanya, untuk mengatasi masalah itu, saya menggantinya dengan contoh "jago adalah ayam jantan"—penerj.

[23] Untuk perbedaan lebih lanjut, lihat Rey (2004, 244-245).

penting bagi penggunaan konsep lain; atau mungkin merupakan kondisi yang cukup penting bagi penerapan konsep lain. Pemetaan "geografi konseptual" semacam ini dapat bernilai secara filosofis (Carroll 1994, 15-16).

Terakhir, ada beberapa alasan mengapa kita harus mengharapkan analisis filosofis, bahkan analisis yang sirkular, itu sulit dan hasilnya kontroversial. Analisis yang benar terhadap sebuah konsep itu akan mengungkapkan aturan yang mengatur penggunaan konsep tersebut. Tetapi pemilik konsep tersebut tidak perlu secara sadar mengetahui aturan itu, apalagi cara merumuskannya. Aturan seperti itu adalah "sub-doksastik": ia ada di bawah tingkat keyakinan sadar. Jika orang-orang tidak perlu mengetahui aturan semantik yang memandu penggunaan konsep mereka, satu-satunya cara untuk mengetahui apa isi konsep mereka, apa yang ditentukan oleh aturan semantik itu, adalah dengan membuat teori berdasarkan apa yang mereka introspeksi dan observasi tentang perilaku linguistik. Karena perilaku seperti itu adalah hasil dari sejumlah pengaruh selain aturan semantik yang mengatur konsep, tidak mengherankan jika sulit untuk mencapai konsensus tentang apa yang ditentukan oleh aturan semantik tersebut. Pengamatan ini juga relevan dengan masalah kemiripan keluarga pada bagian sebelumnya. Jika aturan yang mengatur isi konsep bersifat sub-doksastik, dan dengan demikian orang tidak memiliki akses sadar ke sana, informasi yang bisa mereka akses secara sadar mungkin memiliki karakter yang sangat berbeda, seperti karakter kemiripan keluarga.

2.10 Evaluasi

Mari kita evaluasi pembahasan kita sejauh ini. Kita telah memulai dengan model analisis filosofis tertentu (§3). Kemudian kita membahas berbagai masalah yang dihadapi model ini. Tidak semua masalah tersebut tampak takteratasi. Moore berpendapat bahwa

konsep KEBAIKAN INTRINSIK itu tidak dapat dianalisis, tetapi argumen pertanyaan terbukanya tampaknya cacat (§5). Paradoks analisis (§6) adalah persoalan bagaimana bisa ada analisis yang informatif jika analisandum dan analisannya mengungkapkan konsep yang sama. Salah satu cara yang menjanjikan solusi adalah menganggap keinformatifan analisis itu dihasilkan dari istilah-istilah yang secara sintaksis berbeda dan memiliki struktur semantik berbeda tetapi mengungkapkan konsep yang sama. Masalah yang lebih serius adalah masalah analisis ganda (§7). Masalahnya di sini adalah bahwa bisa ada beberapa analisis yang sama baiknya terhadap analisandum yang sama yang berbeda artinya. Masalah lain menyangkut kasus kemiripan keluarga (§8). Orang-orang tidak mengetahui kondisi niscaya dan cukup bagi penggunaan banyak konsep meskipun mereka dapat menggunakan konsep tersebut dengan sukses di banyak kasus. Terlalu sering orang hanya mengetahui serangkaian kemiripan yang longgar di antara hal-hal yang termasuk dalam konsep tertentu. Namun, kita berpandangan bahwa patut dipertanyakan jika berdasarkan hal tersebut kita menyimpulkan bahwa konsep itu tidak memiliki kondisi penggunaan yang niscaya dan cukup. Terakhir, ada masalah tentang kelangkaan analisis filosofis yang berhasil (§9). Jawaban kuncinya adalah bahwa derajat keberhasilan dan kegagalan analisis filosofis sesuai dengan apa yang kita harapkan jika ia terlibat dengan pokok bahasan asli, dan bahwa tingkat keberhasilannya lebih tinggi jika kita memasukkan analisis sirkular yang informatif.

Di sisa bab ini, kita akan membahas tiga pandangan tentang analisis yang merupakan alternatif bagi model yang telah disajikan dalam §3. Pandangan-pandangan ini secara khusus didorong oleh perhatian untuk "menaturalisasi" analisis filosofis—untuk menunjukkan bagaimana analisis filosofis itu bisa sesuai dengan penyelidikan ilmiah dan metode empirisnya. (Pembahasan ini menerka adanya penerimaan yang meluas terhadap naturalisme di bab 6.) Ketiga

pandangan yang dimaksud di atas adalah pandangan-pandangan yang ditawarkan oleh David Lewis dan Frank Jackson (§11), Georges Rey (§12), dan W.V. Quine (§13). Pembahasan tentang pandangan Quine akan mengeksplorasi pandangannya tentang analisis filosofis sebagai eksplikasi. Ini akan mengarah pada pembahasan tentang penggunaan parafrase dalam filsafat (§14).

2.11 Menaturalisasi Analisis: Pandangan Lewis dan Jackson

Versi mutakhir yang penting dari analisis konseptual dikenal sebagai *Canberra Plan* (Lewis 1994, khususnya 298-303; Jackson 1998, khususnya bab 1–3; Nolan 2005, bab 9; dan Braddon-Mitchell dan Nola 2009, bab 1). (Nama ini adalah label pada bagaimana berfilsafat di School of Philosophy di Research School of Social Sciences di Australian National University, Canberra). Misalkan kita ingin tahu pokok soal tertentu yang menarik secara filosofis. Semisal, kita ingin tahu apa itu perubahan temporal atau apa itu identitas atau apa itu warna. *Canberra Plan* menawarkan program tiga langkah berikut untuk mengetahui sifat dasar pokok soal tersebut.

Pertama: kumpulkan klise orang-orang tentang pokok soal tersebut. Tugas pertama adalah menyusun intuisi tentang pokok soalnya. Yang diinginkan adalah intuisi yang diterima secara luas, jika tidak secara suara bulat. Ia adalah intuisi yang dimiliki semua orang. Untuk diterima secara luas, isi dari intuisi ini harus jelas dan tidak kontroversial. (Ingat daftar klaim pandangan umum Moore di bab 1, §2.) Oleh karena itu, intuisi yang akan dikumpulkan adalah klise orang-orang tentang pokok soal yang dimaksud. Sejauh penemuan intuisi apa yang kita miliki dapat dilakukan secara apriori, bagian dari program ini adalah kerja *apriori*. Misalnya, daftar klise orang-orang tentang warna itu memberikan gambaran tentang konsep

WARNA. Daftar ini mencakup omong kosong seperti bahwa warna tampak sebagai sifat objek yang terlihat, bahwa warna dapat bertahan melalui perubahan kondisi pencahayaan, bahwa warna menyebabkan pengalaman indrawi kita terhadap warna, bahwa ada sesuatu yang terlihat yang dimiliki oleh semua hal yang memiliki warna sama, dan seterusnya. Dengan mendeskripsikan konsep WARNA, daftar klise orang-orang itu menggambarkan peran tertentu, "peran warna", sebagaimana kita menyebutnya.

Kedua: temukan apa yang menempati peran tersebut. Setelah menggunakan omong kosong orang-orang untuk menggambarkan peran tertentu, kemudian muncul pertanyaan tentang apa yang menempati peran itu. Klise orang-orang tentang warna mengatakan bahwa warna adalah, antara lain, sifat yang terlihat dari permukaan benda dan penyebab pengalaman indrawi kita tentang warna. Tapi apa yang menempati peran ini? Jika klise orang-orang ini menggambarkan suatu peran, tugas lainnya adalah menemukan apa yang menempati peran itu.

Setidaknya dalam beberapa peran, apa yang menempati peran tersebut adalah sebuah fakta kontingen. Barangkali di satu dunia yang mungkin, sesuatu mengalami perubahan seiring waktu dengan tetap identik sepanjang waktu dan sifat-sifatnya berbeda pada waktu yang berbeda. Barangkali di dunia lain yang mungkin ada sesuatu yang mengalami perubahan seiring waktu karena memiliki bagian temporal yang berbeda. Kita tidak dapat mengatakan secara *apriori* cara mana yang terlibat agar sesuatu berubah seiring waktu di dunia nyata (Jackson (1994)). Jadi kita perlu menggunakan sarana *aposteriori* untuk menemukan apa yang menempati peran perubahan dari waktu ke waktu.

Lebih jauh, bahkan dalam kasus peran yang kita dapat katakan secara apriori bahwa satu hal tertentu dapat menempati peran itu, masih ada pertanyaan lebih lanjut apakah ada sesuatu yang benar-benar menempati peran itu. Misalnya, mungkin intuisi kita

tentang kebebasan bertindak itu mencakup intuisi libertarian bahwa tindakan bebas tidak dapat ditentukan oleh peristiwa di masa lalu. Dengan asumsi bahwa di dunia nyata tindakan kita ditentukan, tidak ada yang secara sempurna mewujudkan peran kebebasan bertindak. Tetapi mungkin ada sesuatu dari kehidupan mental kita yang memenuhi banyak intuisi lainnya tentang kebebasan, terutama banyak intuisi yang lebih penting (Jackson 1998, 44-45). Dalam kasus tersebut, meskipun tidak ada hal yang secara sempurna menempati peran kebebasan bertindak, mungkin ada "hal yang secara tidak sempurna menempati peran itu" dan "hal yang secara tidak sempurna layak" bagi ungkapan "kebebasan bertindak." Seperti yang dikatakan Lewis, "[ketika] berkaitan dengan soal pendudukan suatu peran, dan dengan demikian soal kelayakan mendapat nama, cukup dekat sudah cukup baik" (Lewis 1996, 58).[24] Kita akan memiliki kebebasan bertindak, meskipun apa yang kita miliki tidak persis sama dengan daftar intuisi tentang kebebasan. Sekali lagi, perlu investigasi aposteriori untuk mengetahui apa yang menempati, atau apa calon terbaik untuk menduduki, peran yang telah ditandai oleh daftar intuisi orang-orang.

Ketiga: identifikasi pokok soal tersebut dengan apa yang menempati perannya. Tahap pertama dari program *Canberra Plan* mengatakan bahwa klise orang-orang tentang sebuah pokok soal itu menentukan peran tertentu, dan bahwa apa pun yang menempati peran itu identik dengan pokok soal tersebut. Tahap kedua menginstruksikan kita untuk menemukan apa yang menempati peran itu. Oleh karena itu, apa pun yang menempati peran itu identik dengan pokok soal tersebut. Dalam bentuk slogan: menjadi F berarti menempati peran-F.

Jackson secara resmi memberi analisis konseptual tugas sederhana untuk mengidentifikasi peran-F dengan mengumpulkan klise

[24] Lihat juga Lewis (1989, 92-94) dan Nolan (2005, 223-227).

orang-orang tentang F, dan menetapkan apakah klise orang-orang itu konsisten dengan apa yang diklaim oleh sains tentang dunia (Jackson 1998, 42-44). Namun dia juga menempatkan analisis konseptual pada tugas yang jauh lebih ambisius untuk menentukan peniscayaan konseptual di antara deskripsi dunia yang berbeda. Ambillah deskripsi yang benar tentang apa pun di dunia. Dengan mengambil dua contoh Jackson, ini mungkin berupa psikologi orang atau warna objek. Tugas ambisiusnya adalah berikut ini: berdasarkan fisikalisme—klaim bahwa segala sesuatu bersifat fisikal—setiap deskripsi yang benar tentang apa pun di dunia ini secara apriori dapat disimpulkan dari deskripsi tentang dunia dalam kerangka fisika fundamental. Untuk mempertahankan pandangan bahwa ada warna atau pikiran di dunia kita, kita perlu menunjukkan bagaimana hal-hal yang diceritakan dalam kosakata fisika fundamental membenarkan hal-hal yang diceritakan dalam kosakata warna atau psikologi. Ini mengharuskan kita untuk mendefinisikan pokok soal tersebut, dan untuk melakukan ini kita harus melakukan analisis konseptual. Ini adalah tesis "hal berdasarkan peniscayaan" Jackson yang diterapkan pada kasus fisikalisme (Jackson 1998, 6–8). Perhatikan bahwa peran hal berdasarkan peniscayaan yang ambisius untuk analisis filosofis ini melampaui peran apa pun dalam mengumpulkan dan mensistematisasikan intuisi orang-orang. Diragukan bahwa bahkan ada klise orang-orang tentang bagaimana deskripsi mikrofisika berhubungan dengan deskripsi psikologis atau warna.[25]

[25] Kekhawatiran yang sama diungkapkan oleh Beaney (2001, 523-525). Untuk kritik lain terhadap *Canberra Plan*, lihat Block dan Stalnaker (1999), Laurence dan Margolis (2003), Miščević (2001), Schroeter (2006), Melnyck (2008a), Williamson (2007, 121-129), Polger (2008), dan Balaguer (2009).

2.12 Menaturalisasi Analisis: Pandangan Rey

Rey telah berusaha untuk menunjukkan bagaimana analisis filosofis dapat dibuat "diterima secara naturalistik" (Rey 2004, 2005a, b). Ini menunjukkan bagaimana analisis filosofis dapat bersatu dengan penyelidikan empiris ilmu kognitif terhadap struktur konsep, dan penyelidikan ilmiah yang lebih luas terhadap sifat substansi dan proses. Bagian ini akan menguraikan dan menilai upaya Rey untuk merekonsiliasi antara analisis konseptual dan ilmu empiris.[26]

Konsep adalah alat representasi. Ia seperti peta. Konsep HARIMAU merepresentasikan harimau: ia memberikan informasi tentang harimau (jika memang ada harimau). Demikian pula, konsep HANTU merepresentasikan hantu: konsep ini memberikan informasi tentang hantu (jika memang ada hantu). Dan seterusnya. Seperti yang diperlihatkan contoh-contoh ini, beberapa konsep merepresentasikan hal-hal aktual (seperti harimau) sedangkan konsep lain tidak bisa merepresentasikan hal-hal aktual (seperti hantu). Konsep HANTU merepresentasikan hantu dengan cara yang sama seperti peta Atlantis merepresentasikan Atlantis. Dalam istilah yang berguna, konsep seperti HARIMAU itu "penuh" sedangkan konsep seperti HANTU itu "kosong".

Dalam kedua kasus tersebut, satu sumber informasi tentang sebuah konsep disediakan oleh informasi yang dikodekan dalam konsep itu sendiri. Misalnya, konsep JANDA mengodekan informasi seperti bahwa seorang janda adalah seseorang yang suaminya telah meninggal. Ini juga mengodekan informasi inferensial. Misalnya, ia mengodekan informasi bahwa inferensi apa pun yang berbentuk "x adalah seorang janda, jadi x adalah wanita" itu valid. Seluruh informasi inferensial yang dikodekan oleh sebuah konsep itu menentukan apa yang disebut "peran inferensial" konsep. Memiliki konsep JANDA berarti memiliki representasi mental yang mengode-

[26] Lihat juga Miščević (2005).

kan informasi yang relevan, baik informasi proposisional maupun inferensial. Informasi semacam ini tersedia bagi siapa saja yang memiliki konsep tersebut pada saat refleksi ("di kursi berlengan"). Oleh karena itu, informasi semacam itu secara tradisional dianggap dapat diketahui secara apriori oleh pemilik konsep yang relevan, dan informasi yang dikodekan dalam konsep tersebut mengandung kebenaran konseptual.

Dalam kasus konsep penuh, tersedia sumber informasi tambahan. Ini adalah informasi yang diberikan oleh hal-hal aktual yang direpresentasikan oleh konsep tersebut. Konsep HARIMAU merepresentasikan hal yang aktual, yaitu harimau; informasi tentang harimau merupakan konten tambahan untuk konsep itu. Selain itu, jika harimau memiliki sifat esensial—sifat yang penting bagi sesuatu untuk menjadi seekor harimau—dan kita hanya dapat mengetahui secara aposteriori apa sifat esensial ini, maka penyelidikan ilmiah diperlukan untuk memberikan informasi tentang harimau ini, dan dengan demikian tentang konsep HARIMAU. Andaikan, misalnya, adalah esensial bagi harimau untuk memiliki urutan DNA tertentu. Makhluk yang tidak memiliki urutan DNA tersebut bukanlah harimau bahkan jika ia terlihat dan berperilaku secara mencolok seperti harimau aktual pada umumnya *(typical)*. Ia adalah harimau palsu. Dan makhluk yang memiliki urutan DNA tersebut adalah harimau bahkan jika penampilan dan perilakunya sangat berbeda dengan harimau aktual pada umumnya. Ia adalah harimau yang tidak pada umumnya *(atypical)*. Maka konsep HARIMAU hanya merepresentasikan hal-hal yang memiliki urutan DNA tersebut. Konsep ini tidak dapat merepresentasikan harimau palsu, tetapi dapat merepresentasikan harimau yang tidak pada umumnya. Selain itu, informasi bahwa penting bagi harimau untuk memiliki urutan DNA tertentu itu hanya dapat diketahui secara aposteriori. Oleh karena itu, kita hanya dapat mengetahui secara aposteriori bahwa konsep HARIMAU merepresentasikan hal-hal yang secara jelas terlihat dan berperilaku

tidak seperti harimau aktual pada umumnya tetapi memiliki urutan DNA yang sama dengan harimau pada umumnya. Demikian juga, kita hanya dapat mengetahui secara aposteriori bahwa konsep ini tidak merepresentasikan hal-hal yang secara superfisial menyerupai harimau pada umumnya tetapi tidak memiliki DNA harimau pada umumnya. Ini akan membutuhkan penyelidikan dan teori ilmiah untuk mengungkap informasi itu.

Singkatnya, ada dua sumber informasi tentang konsep penuh. Ada informasi yang dikatakan konsep tentang hal-hal aktual yang ia representasikan—informasi yang dikodekan oleh konsep—dan ada hal-hal aktual yang direpresentasikan oleh konsep tersebut. Tampaknya tidak ada yang tidak menguntungkan dengan menggunakan kedua sumber tersebut saat kita bisa mencari tahu tentang konsep tertentu. Mendapatkan informasi yang substantif dan dapat diandalkan tentang apa saja, termasuk isi konsep, itu memang sulit. Kita membutuhkan semua bantuan yang bisa kita dapatkan.

Mari pertimbangkan sumber informasi pertama lebih lanjut. Tiga pertanyaan yang patut ditanyakan:

(P1) Bagaimana kita mengetahui informasi apa yang dikodekan dalam sebuah konsep?

(P2) Apakah informasi yang dikodekan dalam sebuah konsep itu harus benar?

(P3) Jika tidak, bagaimana kita bisa mengetahui kapan informasi tersebut benar?

Bagaimana kita mengetahui informasi apa yang dikodekan dalam sebuah konsep? Informasi itu secara standar dianggap terdiri dari kebenaran konseptual. Jadi pertanyaannya secara ekuivalen dapat diajukan: bagaimana kita mengetahui informasi apa yang mengungkapkan kebenaran konseptual? Ambil contoh. Hampir setiap orang memiliki banyak kepercayaan tentang harimau. Kepercayaan manakah yang mengungkapkan kebenaran konseptual tentang harimau—informasi yang dikodekan dalam konsep HA-

RIMAU— dan kepercayaan mana yang tidak? Mungkin kita bisa mendapatkan bukti bahwa proposisi tertentu adalah kebenaran konseptual dengan melakukan jajak pendapat pada orang-orang tentang kalimat mana yang menurut mereka dapat dipahami, tidak dapat dipahami, jelas benar, dan seterusnya. Tapi, pertama, kategori kebenaran konseptual itu melakukan klasifikasi silang terhadap beberapa kategori ini: kebenaran yang jelas (seperti bahwa uang tidak tumbuh di pohon) tidak perlu menjadi kebenaran konseptual, dan kebenaran konseptual (seperti bahwa sepupu kedua memiliki kakek buyut yang sama dengan kita) tidak perlu terlihat jelas. Selain itu, penilaian orang tentang keterpahamian dan kejelasan itu sensitif terhadap keyakinan mereka tentang dunia dan juga terhadap seberapa membosankan, atau seberapa terlalu bersemangat, imajinasi mereka (Rey 1994, 88). Masalahnya di sini terkadang dikemukakan oleh Quinean sebagaimana berikut: Bagaimana kamu membedakan antara kamus dan ensiklopedia? Ide di balik pertanyaan ini adalah bahwa jika kamus mendaftar kebenaran makna sedangkan ensiklopedi mendaftar fakta-fakta lain, bagaimana kamu bisa mengetahui informasi mana yang harus masuk ke dalam kamus dan mana yang harus masuk ke dalam ensiklopedia? Mungkin kebenaran konseptual tentang harimau tersedia untukmu di kursi berlenganmu, tetapi banyak informasi asing tentang harimau juga tersedia untukmu di kursi berlenganmu. Seperti yang dikatakan Gilbert Harman, tidak ada perbedaan antara kamus mental kita dan ensiklopedia mental kita. Masing-masing dari kita memiliki keyakinan tentang harimau, tetapi tidak ada garis tegas antara keyakinan tentang harimau yang (diduga) benar semata berdasarkan makna dan yang benar karena fakta (Harman 1973, 97).

Sangat menggoda untuk mencoba menyaring informasi asing ini dengan mengatakan bahwa kebenaran konseptual tentang harimau terdiri dari informasi tentang harimau yang harus kamu peroleh ketika kamu mempelajari makna kata "harimau", atau yang

diturunkan dari apa yang kamu pelajari. Satu kesulitan di sini adalah jika kebenaran konseptual tentang harimau dipelajari dengan cara ini, maka harus ada pembedaan antara informasi yang diperlukan untuk mempelajari makna "harimau" dan semua informasi lain tentang harimau. Tetapi bagaimana kamu mengetahui apa yang berada di salah satu sisi dari pembedaan ini? Kita kembali ke tempat kita memulai.

Berikut ini satu saran tentang cara menangani masalah tersebut. Ini mengacu pada apa yang disebut "teori penguncian" konten mental dan kepemilikan konsep (lihat Stampe 1977 atau Dretske 1988). Teori ini mendapatkan namanya dari klaimnya bahwa kata-kata dan konsep mendapatkan kontennya dengan memilih, atau "mengunci", fitur-fitur dunia. Apa yang orang maksudkan dengan sebuah kata—yaitu, konsep yang mereka asosiasikan dengan kata—menentukan penggunaan kata tersebut untuk apa, dalam keadaan epistemik yang ideal. Jika seseorang memiliki konsep GAGAK, maka dia akan menggunakan konsep itu pada beberapa hal dan tidak pada hal yang lain. Dia melakukan hal itu sebagian karena konten konsep tersebut—konsep yang mengatakan bahwa gagak adalah begini-dan-begitu—dan sebagian karena informasi yang dia miliki tentang hal apa saja yang begini-dan-begitu. Biasanya, informasi seseorang tentang dunia itu tidak lengkap atau cacat, dan dia tidak memproses informasi apa yang dia miliki dengan cara yang sepenuhnya rasional (misalnya, dia tidak menghilangkan kontradiksi dalam informasinya). Akibatnya, orang tersebut tidak akan menggunakan konsep tersebut pada semua gagak dan hanya pada gagak. Meskipun dia akan menggunakan konsep tersebut pada beberapa gagak, dia juga akan salah menggunakan konsep tersebut karena dia tidak akan menggunakannya pada beberapa gagak yang lain atau dia akan menggunakannya pada beberapa hal yang bukan gagak.

Untuk mengatasi kesulitan ini, pertimbangkan seseorang dalam

keadaan epistemik yang ideal. Misalkan orang tersebut sepenuhnya rasional dan sepenuhnya mengetahui tentang hal mana saja yang begini-dan-begitu. Mengingat konsep orang tersebut mengatakan bahwa gagak adalah begini-dan-begitu, dia akan menggunakan konsepnya untuk semua gagak dan hanya pada gagak. Secara umum, seseorang memiliki konsep F jika dan hanya jika orang tersebut akan menerapkan konsep itu ke semua F dan hanya pada F, dalam keadaan epistemik yang ideal. Keadaan itu adalah keadaan saat orang tersebut sepenuhnya rasional dan tahu informasi tentang segala sesuatu kecuali tentang hal mana saja yang merupakan F dan hal mana saja yang bukan F.

Penjelasan tentang kepemilikan konsep ini menawarkan jawaban atas tantangan Quinean tentang bagaimana membedakan antara masalah makna dan masalah fakta. Mungkin kamu dan saya tidak setuju tentang apa yang harus kita sebut dengan kata "gagak". Apakah dengan kata "gagak" kita memaksudkan hal yang berbeda atau kita memaksudkan hal yang sama tetapi memiliki keyakinan yang berbeda tentang gagak? Menurut penjelasan yang disarankan, dengan kata "gagak" kamu dan aku memaksudkan hal yang sama jika dan hanya jika: mengingat bahwa kita sepenuhnya rasional dan diberi informasi yang lengkap, kita akan setuju tentang hal mana saja yang merupakan gagak. Namun, jika kita berada dalam keadaan epistemik yang ideal, tetapi kita tidak setuju tentang hal apa saja yang harus kita sebut dengan kata "gagak", maka masing-masing dari kita akan menggunakan kata itu dengan makna yang berbeda (Rey 1983, 255–56; dan 1994, 92–95).

Analisis yang benar terhadap suatu konsep akan mengungkapkan aturan yang mengatur penggunaan konsep itu. Tetapi pemilik konsep itu tidak perlu secara sadar mengetahui aturan itu, apalagi cara merumuskannya. Aturan seperti itu adalah "sub-doksastik". Ia berada di bawah tingkat keyakinan sadar dan tidak dapat diakses oleh introspeksi. Tidak ada yang tidak diinginkan dalam hal ini.

Aturan tata bahasa yang ingin dirumuskan oleh ahli bahasa juga sub-doksastik.[27] Jika orang-orang tidak perlu mengetahui aturan semantik yang memandu penggunaan konsep mereka, maka mereka harus membuat teori tentang konsep tersebut berdasarkan informasi semantik apa pun yang disediakan oleh introspeksi dan perilaku tersebut. Namun, perilaku linguistik orang tidak hanya ditentukan oleh aturan semantik yang mengatur konsep mereka. Secara khusus, keyakinan dan preferensi mereka memengaruhi perilaku mereka. Perbedaan keyakinan dan preferensi orang dapat menyebabkan perbedaan penggunaan konsep tertentu, terlepas dari kenyataan bahwa aturan semantik yang sama mengatur konsep itu. Misalnya, aturan semantik yang mengatur konsep IKAN adalah bahwa konsep tersebut berlaku untuk semua makhluk air berdarah dingin dengan sirip dan sisik. Seseorang mungkin memiliki konsep ini, tetapi, karena mereka memiliki keyakinan yang salah bahwa paus adalah makhluk air berdarah dingin dengan sirip dan sisik, mereka salah menggunakan konsep tersebut dengan menerapkannya pada paus. Sekali lagi, seseorang mungkin memiliki konsep ini, tetapi, karena mereka menganggap ikan air tawar sebagai ikan yang tidak memiliki sisik, mereka salah menggunakan konsep tersebut dengan tidak menerapkannya pada ikan air tawar. Terlepas dari perbedaan perilaku mereka dari pemilik konsep IKAN pada umumnya, asalkan orang-orang ini memiliki konsep yang melibatkan aturan sub-doksastik yang sama, mereka juga memiliki konsep IKAN.

Sampai saat ini kita telah menganggap tantangan Quinean ini sebagai tantangan metafisik secara luas: "Apa perbedaan antara masalah makna dan masalah fakta, antara perubahan makna dan perubahan keyakinan?" Tantangan tersebut malah dapat dibuat sebagai tantangan epistemik: "Bagaimana kita bisa mengetahui apakah sesuatu adalah masalah makna dan masalah fakta, antara peru-

---

[27] Untuk bacaan lebih lanjut tentang aturan-aturan sub-doksastik, lihat Stich (1978) dan Rey (2004, 84).

bahan makna dan perubahan keyakinan?" Kita dapat menggunakan teori penguncian di atas untuk membantu mengatasi tantangan ini. Misalkan kita menganggap seseorang memiliki konsep GAGAK meskipun mereka cenderung salah menggunakannya dalam beberapa kasus (setidaknya menurut pandangan kita). Kemudian kita harus mengharapkan mereka untuk mengoreksi beberapa kesalahan penggunaan tersebut ketika mereka memperoleh lebih banyak informasi atau ketika mereka merenungkan praktik klasifikasi mereka. Jika prediksi ini terkonfirmasi, maka ia merupakan bukti bagi hipotesis bahwa subjek tersebut memiliki konsep GAGAK. Jika prediksi ini takterkonfirmasi, ia memberikan bukti yang bertentangan dengan hipotesis tersebut dan mendukung hipotesis bahwa subjek tersebut memiliki beberapa konsep lain yang ekstensinya tumpang tindih dengan konsep GAGAK.

Bagaimanapun, teori penguncian tentang kepemilikan konsep menjanjikan pembedaan pokok antara masalah semantik dan masalah epistemologis. Namun, perhatikan bahwa metode epistemologis yang menjadi dasar teori penguncian dalam menjelaskan bagaimana kita bisa mengetahui konsep mana yang dimiliki seseorang itu adalah metode empiris. Namun proyek tradisional analisis filosofis mensyaratkan bahwa kita memiliki akses apriori ke konten konsep kita, dan kita dapat mengetahui secara apriori informasi mana yang termasuk ke dalam konten konsep dan mana yang tidak. Persyaratan itu kemudian tidak akan terpenuhi. Faktanya, telah diperdebatkan bahwa "semua penjelasan yang tersedia tentang apa artinya memiliki sebuah konsep dengan konten tertentu itu memiliki konsekuensi logis bahwa [persyaratan tersebut] itu salah atau gagal memberikan penjelasan yang memadai tentang bagaimana hal itu bisa benar" (Melnyck 2008a, 269).

Apakah informasi yang dikodekan dalam konsep harus benar? Banyak filsuf berbicara tentang kebenaran konseptual, dan mereka menganggap fakta bahwa sebuah konsep mengandung sepotong

informasi tertentu itu menjamin bahwa informasi itu benar. Hartry Field dengan tegas menantang pandang itu:

> Mengapa fakta bahwa keyakinan atau penyimpulan tertentu takterpisahkan dari makna sebuah konsep itu menunjukkan bahwa prinsip-prinsip ini benar? Mengapa fakta bahwa membuang keyakinan atau penyimpulan tersebut mensyaratkan perubahan makna itu menunjukkan bahwa kita tidak boleh membuang keyakinan atau penyimpulan tersebut? Mungkin makna yang telah kita sematkan pada istilah-istilah ini adalah makna buruk yang terikat erat dengan kesalahan, dan kebenaran hanya dapat dicapai dengan membuang makna tersebut demi makna yang berbeda (yang menyerupai makna tersebut dalam hal-hal utama tetapi menghindari kesalahannya yang tidak dapat diperbaiki). (Bidang 2005, 85)

Misalkan konsep C mengodekan beberapa bagian informasi, yaitu proposisi tertentu p. Pembicaraan tentang p sebagai sebuah kebenaran konseptual itu terbuka untuk dua pembacaan. Satu pembacaan adalah sebagaimana berikut: jika konsep C mengodekan p, maka p benar. Ini adalah pembacaan yang ditentang oleh Field. Konsep adalah cara untuk merepresentasikan dunia. Fakta bahwa p direpresentasikan sebagai benar itu tidak berarti bahwa p benar. Misalnya, fakta bahwa seorang guru, atau sebuah buku yang paling berharga, merepresentasikan proposisi bahwa dunia akan berakhir besok sebagai proposisi yang benar, itu tidak secara jelas berarti bahwa dunia akan berakhir besok. Pernyataan guru, buku, dan konsep adalah bentuk representasi. Dengan demikian, fakta bahwa sebuah konsep merepresentasikan proposisi tertentu p sebagai proposisi yang benar itu tidak berarti p benar.

Ada cara lain untuk membaca klaim bahwa proposisi p adalah kebenaran konseptual. Pembacaan ini berpandangan sebagaimana berikut: menurut konsep C, p itu benar. Menurut pembacaan ini, C merepresentasikan p sebagai benar. Namun, ini tidak berarti p itu benar. Pertimbangkan paralelnya: mungkin, menurut novel terten-

tu, Ottawa memenangkan pertandingan. Itu tidak berarti bahwa Ottawa memenangkan pertandingan. Novel itu mungkin saja mengarang. Bahwa sesuatu (konsep, novel, guru) merepresentasikan p sebagai benar itu merupakan satu hal. Bahwa p benar itu merupakan hal yang lain. Dalam pembacaan ini, mengatakan bahwa p adalah kebenaran konseptual tidak berarti mengatakan bahwa p benar. Ia hanya mengatakan bahwa, menurut beberapa konsep, p itu benar.

Jika informasi yang dikodekan dalam sebuah konsep tidak harus benar, bagaimana kita bisa tahu kapan ia benar? Salah satu caranya adalah dengan membandingkan informasi yang dikodekan dalam konsep dengan informasi tentang hal-hal aktual yang kepadanya konsep tersebut diterapkan. Jika dua kumpulan informasi itu menghasilkan klaim yang bertentangan, dan kumpulan informasi tentang hal-hal aktual dianggap lebih andal, maka ada alasan untuk menolak informasi yang dikodekan dalam konsep tersebut.

Rey menyarankan bahwa:

> . . . kita akan menemukan bahwa, dalam banyak kasus [konsep lengkap], penghargaan kita pada dunia mengurangi jumlah pengetahuan apriori yang dapat kita harapkan kita miliki berkenaan dengan dunia tersebut. (Rey 2005b, 478)

Dalam karyanya tentang topik ini, Rey tampaknya bekerja dengan sebuah dikotomi: entah informasi tentang konsep adalah tentang informasi yang dikodekan dalam konsep dan, karenanya, dapat diketahui secara apriori, atau informasi tentang konsep adalah informasi tentang contoh-contoh konsep dan, karenanya. hanya bisa diketahui secara aposteriori. Dikotomi ini dapat dilawan.

Pertama, dikotomi tersebut mengabaikan kemungkinan informasi tentang sebuah konsep yang dapat diketahui secara apriori yang bukan informasi yang dikodekan dalam konsep tersebut. Beberapa filsuf berpendapat sebagai berikut. Kebenaran matematis bukanlah kebenaran konseptual—yang benar berdasarkan konsep

penyusunnya. Kebenaran tersebut juga dapat diketahui secara apriori karena ia dapat diketahui tetapi tidak dapat diuji dengan observasi. Pengetahuan *apriori* tentang kebenaran matematis memberikan pengetahuan apriori tentang konsep penyusunnya—pengetahuan apriori yang dalam keadaan lain tidak dapat kita miliki. Sebagai contoh, pengetahuan apriori bahwa 7 + 5 = 12 memberikan pengetahuan apriori tentang konsep 7, 5 dan 12. Ini adalah pengetahuan apriori bahwa apa yang direpresentasikan oleh konsep-konsep tersebut (yaitu, bilangan tertentu) berada dalam hubungan tertentu. Telah diperdebatkan bahwa apa yang berlaku untuk kebenaran matematis juga berlaku untuk prinsip filosofis tertentu, seperti prinsip bahwa, untuk setiap sifat, terdapat sebuah **objek abstrak** yang (dalam pengertian primitif khusus) memiliki sifat itu (Linsky dan Zalta 1995). Berdasarkan pandangan ini, hal tersebut memungkinkan kita untuk memiliki pengetahuan apriori tentang beberapa konsep filosofis yang menarik, seperti konsep OBJEK ABSTRAK dan SIFAT, yang bukan merupakan informasi yang dikodekan dalam konsep tersebut.

Kedua, dikotomi tersebut menyatakan bahwa informasi tentang contoh aktual dari sebuah konsep itu merupakan informasi yang hanya dapat diketahui secara aposteriori. Klaim itu benar hanya jika contoh aktual dari setiap konsep adalah hal-hal empiris dan konkret. Tetapi asumsi itu terbuka untuk dipertanyakan. Jika konsep PROPOSISI, BILANGAN dan HIMPUNAN memiliki contoh, contohnya adalah objek abstrak—objek yang bukan hal-hal konkret dan empiris. Beberapa filsuf yang percaya bahwa ada objek abstrak seperti itu berpandangan bahwa kita dapat memiliki pengetahuan apriori tentangnya, dan bahwa kita tidak dapat memiliki **pengetahuan *aposteriori*** tentangnya.[28]

Bahkan jika contoh konsep tertentu adalah contoh konkret, be-

[28] Lihat lagi Linsky dan Zalta (1995).

berapa filsuf meragukan apakah penelitian empiris dapat memberikan informasi yang signifikan secara filosofis tentang konsep tersebut. Pertimbangkan konsep PENGETAHUAN. Contoh-contohnya adalah keadaan psikologis tertentu, yaitu keadaan mengetahui. Tapi bisakah pengetahuan diperiksa secara empiris seperti (katakanlah) aluminium? Richard Feldman ragu. Dia mempertimbangkan perbandingan yang dibuat Hilary Kornblith antara metalurgi dan epistemologi. Metalurgi tidak menggunakan metode apriori untuk mempelajari konsep ALUMINIUM, tetapi menggunakan metode empiris untuk mempelajari aluminium. Kornblith berpendapat bahwa epistemologi harus meniru metalurgi. Ia seharusnya tidak menggunakan metode apriori untuk menelaah konsep PENGETAHUAN, tetapi harus menggunakan metode empiris untuk menelaah pengetahuan (Kornblith 1995, 243-44). Feldman berkomentar bahwa:

> Namun, sulit untuk mengetahui secara pasti mengapa kita harus menganggap bahwa pengetahuan itu seperti aluminium. Karena satu hal, apa yang kita cari dalam kasus aluminium adalah pemahaman tentang konstitusi fisiknya. Kita ingin tahu ia terbuat dari apa, bagaimana ia berinteraksi dengan bahan-bahan lainnya dan mengapa, dan untuk apa kita bisa menggunakannya. Analisis kita tentang pengetahuan tidak memerlukan penjelasan tentang konstitusi fisiknya. Sangat diragukan bahwa ada hal seperti itu. Kita mungkin juga mencari analisis ilmiah tentang proses, seperti pembelahan sel. Tetapi pengetahuan bukanlah substansi seperti aluminium atau proses seperti pembelahan sel. Jadi, analogi seperti ini tidak memberikan alasan untuk mencari analisis pengetahuan yang naturalistik. (Feldman 1998, 26)[29]

Apa yang dikatakan Feldman di sini tentang saran Kornblith memiliki penggunaan yang jelas untuk penjelasan Rey tentang analisis konseptual. Feldman akan berpikir bahwa kedua pendekatan tersebut salah paham. Dalam pandangannya, sains tidak dapat memberi tahu kita apa itu pengetahuan, dan, untuk alasan yang sama, sa-

---

[29] Lihat juga Feldman (2002, 179).

ins tidak dapat memberi tahu kita tentang konsep PENGETAHUAN. Jawaban ini mengangkat isu penting tentang peran sains dalam filsafat. Kita akan membahas masalah ini secara panjang lebar di bab 6. Perlawanan terhadap bagian kedua dikotomi juga berasal dari bagian lain. Menurut minimalisme semantik, konsep-konsep semantik, seperti konsep PENGETAHUAN dan PENGETAHUAN, itu mengacu ke sifat, tetapi sifat tersebut hanya memiliki peran logis. Secara khusus:

> Tidak seperti kebanyakan sifat lainnya, sifat benar itu tidak dapat dijadikan objek analisis konseptual atau ilmiah. (Horwich 1998, 5)

> . . . jenis sifat yang berbeda yang sesuai dengan peran yang berbeda yang dimainkan predikat dalam bahasa kita, dan. . . kecuali perbedaan ini dihargai, kita akan tergoda untuk mengajukan pertanyaan mengenai satu jenis yang secara sah dapat muncul hanya dalam kaitannya dengan jenis lain ... Menurut minimalisme, kita harus. . . berhati-hati dalam mengasimilasikan sifat benar dengan sifat-sifat seperti menjadi pirus, menjadi pohon, atau terbuat dari timah. Jika tidak, maka kita akan menemukan diri kita mencari struktur konstitutifnya, perilaku sebab akibatnya, dan manifestasinya yang khas. . . . Kita akan bingung ketika ekspektasi ini takterpenuhi. . . . (Horwich 1998, 37–38)

Terlepas dari apakah minimalisme semantik itu benar atau tidak, ia merupakan posisi penting yang tampaknya terlewatkan oleh dikotomi tersebut.

Di awal bagian ini kita mengajukan tiga pertanyaan, (P1–3). Saatnya meringkas jawaban kita. Ketiga pertanyaan tersebut adalah:

(P4) Bagaimana kita mengetahui informasi apa yang dikodekan dalam sebuah konsep?

(P5) Apakah informasi yang dikodekan dalam sebuah konsep itu harus benar?

(P6) Jika tidak, bagaimana kita bisa mengetahui kapan informasi tersebut benar?

Di dalam menjawab (P1), teori penguncian konten menawarkan penjelasan tentang informasi apa yang dikodekan dalam sebuah konsep dan bagaimana kita dapat membedakan informasi itu. Namun, teori ini menawarkan penjelasan yang menurutnya kita hanya dapat mengetahui secara aposteriori informasi apa yang dikodekan dalam sebuah konsep. Selanjutnya, kita melihat jawaban Field untuk (P2) bahwa informasi yang dikodekan dalam sebuah konsep tidak harus benar. Fakta bahwa sebuah konsep merepresentasikan proposisi tertentu p sebagai benar tidak berarti *p* itu benar. Terakhir, cara kita untuk mengetahui apakah informasi yang dikodekan dalam konsep tertentu itu benar akan sama dengan cara yang kita gunakan untuk mengetahui apakah sebuah informasi benar.

Penyelidikan kita atas upaya Rey untuk menaturalisasi analisis memiliki pesan yang beragam. Teori penguncian konten memberikan penjelasan yang menjanjikan tentang perbedaan antara informasi yang dikodekan dalam konsep dan informasi yang tidak dikodekan di dalamnya. Masalah selanjutnya adalah apakah informasi yang dikodekan dalam konsep sudah benar. Di sini Rey mengklaim bahwa, dalam kasus konsep yang memiliki contoh, "penghormatan kita kepada dunia mengurangi jumlah pengetahuan apriori yang dapat kita harapkan kita miliki berkenaan dengan dunia tersebut." Namun, klaim Rey membuat beberapa asumsi yang dipertanyakan. Orang yang belum berkomitmen pada naturalisme tidak akan menerima semua asumsi tersebut.

Dalam kutipan di atas, Rey mengkualifikasi apa yang dikatakannya dengan mengatakan bahwa hal itu berlaku untuk banyak konsep penuh, bukan semuanya. Mungkin kualifikasinya adalah untuk menunjukkan bahwa pandangannya hanya berlaku untuk konsep-konsep seperti DOLFIN dan MESON yang contoh-contohnya dapat diselidiki oleh sains empiris. Tetapi pembatasan seperti itu dalam cakupan pandangannya akan mengurangi nilai pentingnya. Pandangan tersebut tidak akan berlaku untuk konsep filosofis yang

abadi seperti konsep HIMPUNAN dan PROPOSISI, dan akan tetap terbuka untuk diperdebatkan apakah ia berlaku pada konsep lain seperti PENGETAHUAN, KEBENARAN, atau RUJUKAN.

2.13 Menaturalisasi Analisis: Pandangan Quine

Menurut Quine, filsafat itu mengeksplorasi bagaimana teori sebaiknya disistematisasi, disimplifikasi, dan diklarifikasi. Ada beberapa aspek dalam proses ini.

(1) *Rezimentasi*: sistemisasi dicapai dengan menyatakan sebuah teori dalam bahasa yang jelas dan ketat (yang oleh Quine disebut "notasi kanonik"). Proses ini melibatkan pemilihan bahasa tertentu sebagai bahasa kanonik (bagi Quine, ia adalah bahasa logika tatanan pertama), dan kemudian menyatakan teori tersebut dalam bahasa itu.

(2) Proses penerjemahan ini membutuhkan *eksplikasi*: mengganti istilah yang tidak tepat dengan yang lebih tepat.

(3) *Reduksi ontologis*: fragmen bahasa tertentu tampaknya mengandaikan komitmen pada jenis entitas tertentu, tetapi pola tersebut dapat diparafrasekan dalam kerangka fragmen lain, dan dengan demikian **komitmen ontologis** yang terlihat itu bisa dihindari.

(4) *Komitmen ontologis*: setelah menyatakan teori dalam bahasa kanonik, kita kemudian menentukan apa yang perlu ada ("**domain kuantifikasi**") agar teori itu benar. Entitas yang oleh teori tersebut dikatakan ada, sesuatu yang kepadanya teori tersebut memiliki komitmen ontologis, itu hanyalah entitas yang dikuantifikasi ketika teori tersebut ditetapkan dalam notasi kanonisnya.

Apa hubungan antara versi teori yang takterezimentasi dan

yang terezimentasi? Hubungannya bukan hubungan kesinoniman (Quine 1960, 159). Versi yang terezimentasi harus menjalankan fungsi apa pun dari versi yang takterezimentasi yang menurut kita penting. "Kita memilih fungsi tertentu dari ekspresi yang tidak jelas yang membuatnya layak untuk dirisaukan, dan kemudian merancang pengganti, yang jelas dan tersusun sesuai dengan keinginan kita, yang memenuhi fungsi ini" (Quine 1960, 258–59). Ketika fragmen S dari sebuah bahasa direzimentasi sebagai S', maka Quine mengatakan bahwa:

> tidak ada panggilan untuk menganggap S' sinonim dengan S. Hubungan S' dengan S hanyalah bahwa urusan tertentu yang pada kesempatan itu tetap coba dilakukan oleh sang pembicara, dengan antara lain bantuan S, dapat dikelola dengan cukup baik untuk memuaskan sang pembicara itu dengan menggunakan S' daripada S. Kita bahkan dapat membiarkan dia memodifikasi tujuannya dalam peralihan dari S ke S', jika dia mau. (Quine 1960, 160)

Karena penerimaan terhadap sebuah parafrase itu bergantung pada "tujuan ilmiah dan filosofis" yang disajikan oleh fragmen bahasa tertentu, bagi Quine parafrase yang diusulkan itu dinilai dalam kaitannya dengan fungsi apa yang perlu dilakukan, dan bagaimana fungsi tersebut akan lebih baik jika dilakukan oleh parafrase. Apa yang membuat parafrase menjadi baik adalah karena ia membuat teori kita lebih sederhana dan lebih jelas (Harman 1967, 352–56 dan Suppes 1968).

Quine mengambil ide eksplikasi dari Carnap. Eksplikasi adalah "transformasi konsep pra-ilmiah yang tidak tepat, yaitu *eksplikandum*, menuju konsep baru yang tepat, yaitu *eksplikatum*" (Carnap 1950, 3). Ada sejumlah persyaratan bagi sebuah eksplikasi. Eksplikan harus lebih tepat daripada eksplikandum. Ia juga harus serupa dalam beberapa hal dengan eksplikandum, meskipun "kesamaan yang dekat tidak disyaratkan dan perbedaan yang cukup besar diperbolehkan" (Carnap 1950, 7). Eksplikasi juga harus sederhana

dan bermanfaat (yaitu, harus menghasilkan hipotesis yang menarik secara teoritis). Contoh utama eksplikasi Carnap adalah eksplikasi terhadap istilah "hangat" yang tidak jelas dengan istilah "suhu" yang lebih tepat. Istilah "suhu" memiliki peran dalam teori termodinamika, dan kesederhanaan serta daya temut *(inventiveness)* teori tersebut berkontribusi pada kesederhanaan dan kebermanfaatan eksplikasi "panas" dengan "suhu".[30]

Quine meringkas pandangannya dalam paragraf berikut:

> [Dalam sebuah analisis, kita] tidak mengklaim kesinoniman. Kita tidak mengklaim untuk memperjelas dan mempertegas apa yang dipikirkan oleh pengguna ekspresi yang tidak jelas selama ini. Kita tidak mengungkapkan makna tersembunyi.... Kita memilih fungsi tertentu dari ekspresi yang tidak jelas yang membuatnya layak untuk direpotkan, dan kemudian merancang sebuah pengganti, yang jelas dan tersusun sesuai keinginan kita, yang memenuhi fungsi ini. Di luar kondisi persetujuan parsial tersebut, yang ditentukan oleh minat dan tujuan kita, setiap ciri eksplikan berada dalam pertimbangn "abaikan". (Quine 1960, 258–59)

Berguna untuk mempertimbangkan seberapa jauh Quine bertolak dari model kerja analisis filosofis yang diuraikan dalam §3. Model itu berkata:

(1) Analisis itu memiliki bentuk logis bikondisional yang terkuantifikasi secara universal.
(2) Analisis itu niscaya benar. Ia memang benar secara analitik.
(3) Analisis itu informatif.
(4) Analisis itu dapat diketahui secara apriori.
(5) Analisis itu dapat diuji dengan metode kasus hipotetis.

Singkatnya, eksplikan itu hanya perlu menangkap fungsi-fungsi penting dari eksplikandum. Jadi eksplikasi tidak perlu mengklaim bahwa kalimat yang direzimentasi itu secara material setara dengan pasangannya sebelum direzimentasi. Jadi Quine tidak berkomitmen

[30] Untuk lebih banyak tentang eksplikasi, lihat Goodman (1951, bab 1), Goodman (1963), Hanna (1968), dan Gustafsson (2006).

untuk (1). Eksplikan dan eksplikandum itu tidak sinonim—sebuah gagasan yang menurut Quine tidak jelas. Akibatnya, Quine terhindar dari paradoks analisis karena paradoks tersebut mensyaratkan bahwa relata analisis itu sinonim. Quine menolak pandangan bahwa ada justifikasi apriori (seperti yang akan kita lihat di bab 6, §2). Dan dia meragukan penggunaan filosofis terhadap kasus hipotetis. Hasil keseluruhannya adalah bahwa Quine menolak model kerja analisis filosofis kita dan menggantinya dengan ide-idenya tentang rezimentasi, eksplikasi, dan parafrase.

Parafrase adalah perangkat yang sering digunakan dalam analisis filosofis. Akan tetapi, sebagaimana ada perbedaan pandangan tentang apa itu analisis filosofis, demikian juga ada pandangan berbeda tentang apa itu parafrase dan apa inti dari parafrase. Akan berguna untuk mempertimbangkan beberapa pandangan yang dipegang luas tentang parafrase sebelum mempertimbangkan pandangan Quine sendiri tentangnya. Ini adalah tugas bagian selanjutnya.

2.14 Parafrase

Memarafrase kalimat berarti menggunakan bentuk kata yang lain untuk menyampaikan secara lebih jelas atau ringkas setidaknya sebagian dari apa yang dikatakan oleh kalimat asal. Banyak filsuf yang ambisius dalam soal apa yang menurut mereka dapat dicapai oleh parafrase. Sebagai contoh, Arthur Pap, Frank Jackson, dan David Armstrong menyatakan bahwa kalimat seperti "Merah adalah warna" dan "Merah lebih menyerupai oranye daripada biru" tampaknya berkaitan dengan sifat warna tertentu (seperti sifat kemerahan). Mereka berpendapat bahwa kalimat tersebut tidak dapat diparafrase menjadi kalimat yang bukan tentang sifat warna. Mereka menyimpulkan bahwa kalimat tersebut adalah tentang sifat warna dan kalimat tersebut benar hanya jika sifat warna tersebut ada (Pap 1959, Jackson 1977, dan Armstrong 1978, bab 6).

Para filsuf dengan pandangan ambisius tentang peran parafrase itu mengikuti program lima langkah:

(1) *Komitmen ontologis yang jelas*: Misalkan sebuah kelas kalimat, kalimat-K, tampaknya merujuk pada K atau mensyaratkan K untuk ada jika kalimat tersebut benar. (Saat kalimat mensyaratkan K ada jika kalimat itu benar, kalimat tersebut "menguantifikasi" K.) Kalimat-K mungkin termasuk kalimat seperti "Itu adalah K dan demikian juga ini", "setidaknya ada dua K", atau "ada K sebanyak planet". Contoh pertama tampaknya merujuk pada K, dan dua contoh berikutnya tampaknya menguantifikasi K. Dengan asumsi bahwa kalimat yang merujuk pada sesuatu, atau yang menguantifikasi sesuatu, adalah benar hanya jika sesuatu itu ada, kalimat dalam contoh kita itu benar hanya jika K ada. Kalimat-kalimat tersebut tampaknya secara ontologis berkomitmen pada K. Dengan kata lain, kalimat-kalimat tersebut tampak berkomitmen pada keberadaan K.

(2) *Parafrase*: Misalkan semua kalimat-K dapat diparafrase menjadi kalimat yang tidak merujuk pada, atau menguantifikasi, K.

(3) *Kesamaan kondisi kebenaran*: Terkait parafrase, setiap kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrase kalimat tersebut memiliki kondisi kebenaran yang sama. Mereka benar (salah) dalam keadaan yang mungkin sama.

(4) *Kesamaan bentuk logis*: Kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrase itu memiliki bentuk logis yang sama, tetapi sintaks kalimat yang memarafrase lebih baik dalam merefleksikan bentuk logis tersebut.

(5) *Komitmen ontologis yang sejati*: Sintaks kalimat yang diparafrase itu menyesatkan dan kalimat-kalimat tersebut tidak berkomitmen secara ontologis pada K.

Berikut ilustrasi dari program ini. Kalimat-kalimat tertentu tampaknya merujuk pada, atau menguantifikasi, penampakan indrawi atau data indra. Ketika Rachel si pecandu alkohol berhalusinasi seekor tikus merah muda, dia tidak melihat seekor tikus merah muda, tapi sepertinya dia masih melihat sesuatu. Jadi kita mungkin mengatakan hal-hal seperti "Rachel melihat penampakan tikus merah muda." Kalimat itu rupanya menggambarkan hubungan antara Rachel dan sesuatu yang lain, gambaran mental atau datum indrawi. Kalimat tersebut tampaknya benar hanya jika ada datum indrawi yang terkait dengan Rachel. Jadi, apa yang telah kita katakan ternyata berkaitan dengan keberadaan data indrawi. Mengingat bahwa kita memercayai apa yang telah kita katakan, dengan demikian kita tampaknya berkomitmen pada keberadaan data indrawi.

Roderick Chisholm menawarkan sebuah parafrase kalimat yang tampaknya merujuk pada, atau menguantifikasi, data indrawi. Kalimat seperti itu diparafrase oleh kalimat yang menggunakan predikat satu-tempat untuk orang. Misalnya, kalimat "Rachel merasakan penampakan tikus merah muda" akan diparafrase menjadi "Rachel merasakan-penampakan-tikus-merah-muda". Chisholm menyebut ini sebagai "teori adverbial" tentang laporan perseptual (Chisholm 1959, bab 8 dan 1966, 94–96). Seperti yang dia katakan:

> Karena dalam mengatakan "Dia diperlihatkan warna putih," atau "Dia melihat secara putih *(whitely)*," kita tidak berkomitmen untuk mengatakan ada sesuatu—sebuah penampakan—yang oleh kata "putih", dalam penggunaannya yang tepat, ditandai sebagai sebuah sifat. Sebaliknya, kita mengatakan bahwa ada keadaan atau proses tertentu—yang diperlihatkan, atau merasakan, atau mengalami—dan kita menggunakan kata sifat "putih", atau kata keterangan "secara putih", untuk mendeskripsikan secara lebih spesifik bagaimana proses itu terjadi. (Chisholm 1966, 96)

Setelah melihat ilustrasi tentang bagaimana program parafrase seharusnya bekerja, mari kita menilai programnya. Tiga pertanyaan berikut perlu diajukan:

(Q1) Mengapa parafrase?

(Q2) Apakah parafrase tersedia?

(Q3) Apa yang dapat ditunjukkan oleh parafrase?

Pertanyaan-pertanyaan ini tumpang tindih, dan kita telah melihat indikasi kemungkinan jawaban. (Q1) menanyakan motivasi untuk memarafrase kalimat. Apa gunanya program ini? (Q2) menanyakan apakah parafrase dapat diberikan (berlawan dengan posisinya yang hanya ada dalam daftar keinginan filosofis). (Q3) menanyakan apa yang dapat diberikan parafrase. Secara khusus, dapatkah parafrase menyusun klaim tentang bentuk logis dan komitmen ontologis yang dibuat dalam (4) dan (5)?

Mengapa parafrase? Parafrase menyederhanakan teori. Salah satu cara yang dapat ia lakukan untuk menyederhanakan teori adalah dengan menghindari masalah. Misalkan fragmen bahasa tertentu menimbulkan masalah tertentu. Jika masalah yang sama tidak dihasilkan oleh parafrase, masalah tersebut dapat dihindari. Misalnya, sebuah fragmen bahasa mungkin berisi kalimat seperti "Khatulistiwa itu sepanjang 25.000 mil" dan "Kita melintasi Khatulistiwa." Kalimat-kalimat tersebut ternyata merujuk pada entitas tertentu, yaitu Khatulistiwa, yang (seperti sungai atau jembatan) memiliki panjang dan dapat dilintasi. Tapi seperti apa khatulistiwa itu? Jika ia dianggap sebagai benda fisik, apakah ia memiliki massa? Apakah ia berputar mengelilingi bumi (seperti sabuk kipas) atau apakah ia diam dan relatif terhadap bumi? Bagaimana kamu bisa tahu? Jika Khatulistiwa dianggap sebagai objek geometris, ia adalah objek abstrak. Objek abstrak biasanya dianggap tidak memiliki lokasi spasial. Tetapi jika ada yang disebut Khatulistiwa, ia mengelilingi bumi dan dilintasi oleh kapal dan pesawat jet. Bagaimana sesuatu bisa menjadi abstrak dan sekaligus memiliki lokasi? Sekarang andaikan bahwa kalimat yang memuat istilah "Khatulistiwa" yang tampaknya merujuk pada sesuatu itu dapat diparafrase menjadi

kalimat yang berbentuk " lebih dekat ke Khatulistiwa daripada ...," yang di dalamnya lima kata ini diperlakukan sebagai istilah yang relatif (Quine 1960, 254). Pembicaraan lepas tentang pelintasan kita di Khatulistiwa kemudian dapat diparafrase dalam hal kerangka posisi kita yang lebih dekat dengan Khatulistiwa daripada tujuan kita pada satu waktu, dan, di lain waktu, kita tidak lebih dekat dengan Khatulistiwa daripada tujuan kita. Kalimat-kalimat yang sudah diparafrase itu tidak memunculkan masalah yang sama seperti sebelumnya. Ungkapan "Khatulistiwa" tidak muncul sebagai istilah tunggal di tempat subjek dalam kalimat yang dihasilkan oleh parafrase. Akibatnya, ungkapan tersebut tidak lagi menjadi ungkapan yang merujuk pada objek tertentu. Selain itu, kalimat yang memarafrase tidak menimbulkan masalah sendiri (Stern 1989, 35-36). Secara lebih umum, Quine berbicara tentang:

> masalah [yang] larut dalam pengertian penting ditunjukkan pada kata kerja murni, dan kata kerja murni yang larut dalam pengertian penting yang muncul dari penggunaan yang dapat dihindari. (Quine 1960, 261)

Kemungkinan untuk memarafrase kalimat-K tidak dengan sendirinya menunjukkan bahwa K tidak ada. Apa yang hendak ditunjukkan oleh parafrase itu adalah bahwa kalimat-K tidak berkomitmen pada keberadaan K. Mungkin parafrase semacam itu ditambah pertimbangan **kesederhanaan ontologis** bersama-sama memberikan alasan untuk mengklaim bahwa K tidak ada. (Pertimbangan ini akan dibahas dalam bab 4, §2). Namun, kesederhanaan ontologis hanyalah salah satu jenis kesederhanaan. Teori adverbia Chisholm membutuhkan pengenalan berbagai predikat satu-tempat yang primitif. Ini meningkatkan ideologi teorinya—yaitu jumlah istilah nonlogis primitif yang digunakan oleh teori tersebut—dan ini adalah biaya untuk teori tersebut. (Untuk **kesederhanaan ideologis**, lihat lagi bab 4, §2). Kemudian menjadi masalah untuk diperdebatkan apakah kompleksitas ideologis teori adverbia itu cukup dikompen-

sasi dengan ekonomi ontologis dan penghindaran masalah.

Cara terakhir yang di dalamnya parafrase berkontribusi pada teori kita adalah dengan mengklarifikasi penyimpulan. Rezimentasi memberikan bentuk logis tertentu ke berbagai kelas kalimat, dan ia mengklarifikasi hubungan logis di antara kalimat dari berbagai kelas tersebut.

Apakah parafrase tersedia? Dalam contoh sebelumnya, kita melihat bahwa kalimat yang memarafrase yang mengandung ungkapan "Khatulistiwa" itu seharusnya menunjukkan bahwa kalimat seperti itu tidak berkomitmen pada keberadaan jenis objek tertentu, yaitu Khatulistiwa:

> Ada metode sistematis untuk menerjemahkan (mereduksi) wacana yang mungkin tampak mengandaikan jenis objek tertentu ke dalam wacana yang melayani tujuan yang sama tetapi tidak membuat pengandaian itu. (Hylton 2007, 246)

Tetapi apakah ada metode seperti itu, apalagi yang sistematis? Dalam contoh Khatulistiwa, Quine tidak menentukan metode. Dia hanya meyakinkan kita bahwa kalimat yang tidak direzimentasi dapat direzimentasi dan kalimat yang dihasilkan tidak memiliki fitur yang tidak diinginkan yang ada pada kalimat aslinya. Peter Hylton menawarkan kalimat "keluarga rata-rata memiliki 1,8 anak" sebagai contoh lain dari kalimat yang membutuhkan rezimentasi. Agaknya kalimat itu akan direzimentasi menjadi kalimat "jumlah anak dalam keluarga dibagi jumlah keluarga adalah 1,8". Namun, apa yang dilakukannya adalah memasangkan kalimat yang tidak direzimentasi dengan kembarannya yang direzimentasi. Ia tidak memberi tahu kita bagaimana cara memasangkan dua kalimat tersebut—bagaimana memilih kalimat mana yang menyediakan parafrase yang sesuai. Selain itu, juga tidak jelas apakah itu merupakan metode yang memberi tahu kita kalimat mana yang sudah terezimentasi yang harus dipasangkan dengan setiap kalimat yang belum terezimentasi yang mengandung ungkapan "keluarga rata-rata". Masih kurang jelas

apakah itu akan menjadi metode yang sepenuhnya umum yang memberi tahu kita kalimat mana yang sudah terezimentasi yang (dalam konteks tertentu) harus dipasangkan dengan kalimat apa pun. Singkatnya, tidak jelas apakah metode tersebut itu sistematis.

Sebagai gantinya, kita mungkin menawarkan parafrase secara ad hoc, yaitu memarafrase kalimat tertentu di dalam kelas yang diperdebatkan ketika ia menghadapi kita. Namun, kelemahan pendekatan ini adalah bahwa, dengan tidak adanya metode parafrase tertentu, tidak jelas keyakinan apa yang harus kita miliki dalam mengandaikan bahwa kita dapat memarafrase kalimat apa pun di dalam kelas yang diperdebatkan. Jadi kita perlu memiliki beberapa metode parafrase yang sistematis—"algoritme parafrase". Cara yang paling menjanjikan untuk merancang, dan menjustifikasi, algoritme semacam itu adalah dengan merancang dan menjustifikasi sesuatu yang masih lebih ambisius: teori semantik komposisional untuk fragmen bahasa yang dipertanyakan, dan kemudian menunjukkan bagaimana algoritme itu menjadi konsekuensi dari teori tersebut (Lewis 1983b, 16-17).

Apa yang bisa ditunjukkan parafrase? Kita telah melihat apa manfaat parafrase itu. Hal ini menimbulkan pertanyaan tentang apa sebenarnya hubungan antara kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrase dan bagaimana hal itu dapat memberikan manfaat tersebut. Ada dua kesulitan yang harus diatasi di sini. Pertama, ada kekurangan dari pandangan tertentu tentang apa itu relasi parafrase. Kedua, ada kesulitan yang lebih umum tentang bagaimana menangkap ketidaksimetrisan relasi parafrase. Mari kita bahas kesulitan ini secara bergantian.

Jika kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrase seharusnya memiliki kondisi kebenaran yang sama, maka, sebagai upaya pertama, kita mungkin menganggap hubungan antara kedua kalimat tersebut menjadi ekuivalensi material. Hal ini menghadapi masalah bahwa dua kalimat yang memiliki nilai kebenaran yang

sama akan berada dalam relasi parafrase satu sama lain. Dua cara untuk merevisi upaya pertama ini sudah jelas. Salah satu caranya adalah dengan menambahkan batasan epistemik: dapat diketahui secara apriori bahwa kedua kalimat itu ekuivalen secara material. Cara lain adalah dengan menambahkan batasan modal: niscaya benar bahwa kedua kalimat itu ekuivalen secara material. Namun, kedua revisi tersebut menghadapi masalah yang sama. Dua kebenaran logis apa pun itu memenuhi batasan ini, tetapi tidak demikian halnya dengan dua kebenaran logis yang berada dalam hubungan parafrase. Sebagai contoh, setiap kalimat yang berbentuk "$p \vee \neg p$" dan setiap kalimat yang berbentuk "$((p \supset q) \,\&\, (q \supset r)) \supset (p \supset r)$" merupakan kebenaran logis. Kedua kalimat tersebut secara niscaya ekuivalen, dan kita dapat mengetahui itu secara *apriori*. Namun demikian, tidak ada kalimat semacam itu yang berada dalam hubungan parafrase satu sama lain. Kedua kalimat tersebut bahkan tidak memiliki bentuk logis yang sama.

Upaya lain adalah dengan menganggap kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrasa itu sinonim. Varian yang lebih berhati-hati akan mengharuskan kalimat-kalimat tersebut itu "digunakan secara normal untuk membuat pernyataan yang sama" (Alston 1958, 10). Quine menolak pembicaraan tentang kesinoniman, tetapi kita telah melihat bagaimana dia menganggap kalimat yang diparafrase dan kalimat yang memarafrase itu memiliki fungsi penting yang sama. Masing-masing pandangan ini menghindari masalah yang dihadapi oleh upaya-upaya yang dijelaskan di paragraf sebelumnya. Namun, seperti upaya tersebut, pandangan ini tidak menangkap ketidaksimetrisan relasi parafrase. Apakah kalimat p dan q ekuivalen secara material, atau ekuivalen secara niscaya, atau sinonim, atau memiliki fungsi penting yang sama, relasinya adalah simetris. Tetapi jika p memarafrase q, hubungan di antara keduanya tidak simetris. Misalkan p itu sinonim dengan q. Haruskah p digunakan untuk memarafrase q, atau q digunakan

untuk memparafrase p? Ini berkaitan dengan masalah komitmen ontologis. Anggaplah p itu berkomitmen secara ontologis pada K, sedangkan q tidak. Sangat menggoda untuk berpikir bahwa jika p diparafrase oleh q, maka p terbukti tampaknya saja berkomitmen secara ontologis pada K, tetapi sebenarnya ia tidak berkomitmen secara ontologis pada K. Tetapi itu akan mengasumsikan bahwa karena q tampaknya saja tidak berkomitmen secara ontologis pada K, ia sebenarnya juga tidak berkomitmen secara ontologis pada K. Jika p tampaknya secara ontologis berkomitmen pada K, dan penampakan tidak menipu, p sebenarnya secara ontologis berkomitmen pada K. Selain itu, karena p dan q adalah sinonim, jika p sebenarnya secara ontologis berkomitmen pada K, maka q sebenarnya juga secara ontologis berkomitmen untuk K, dan bahwa penampakan q tidak berkomitmen secara ontologis pada K itu menyesatkan. Secara lebih umum, taktik parafrase itu memerlukan beberapa cara untuk membedakan antara komitmen ontologis yang tampak dan komitmen ontologis yang sebenarnya (dan juga antara tiadanya komitmen ontologis yang tampak dan tiadanya komitmen ontologis yang sebenarnya) (Alston 1958; Searle 1969, 107-12; dan Oliver 1996, khususnya 65-66). Meskipun parafrase adalah hubungan yang tidak simetris, hubungan yang diteliti di sini—ekuivalensi material, ekuivalensi yang niscaya secara apriori, kesinoniman, kesamaan fungsi yang penting—adalah hubungan yang simetris, dan karenanya hubungan itu tidak menjelaskan kalimat apa yang harus memarafrase kalimat yang lain. (Masalah yang sama akan muncul dalam kasus hubungan non-simetris juga). Apa yang kemudian dibutuhkan oleh taktik paraphrase adalah "pemecah simetri".

Cara yang baik untuk mengemukakan hal ini adalah dengan mempertimbangkan argumen yang digunakan David Lewis untuk mendukung keberadaan dunia mungkin *(possible world)*. Lewis berpendapat bahwa kalimat yang berbentuk "mungkin, p" dapat diparafrase sebagai "di beberapa dunia mungkin, p". Ada bebera-

pa kalimat yang benar dalam bentuk "mungkin, *p*". Oleh karena itu, ada beberapa kalimat yang benar yang berbentuk "di beberapa dunia mungkin, *p*". Kalimat yang terakhir ini secara ontologis berkomitmen pada dunia mungkin. Oleh karena itu, demikian juga kalimat yang pertama. Inilah yang Lewis katakan:

> Jelas benar bahwa hal-hal mungkin menjadi yang sebaliknya daripada yang sebagaimana adanya.... [S]egala sesuatu bisa saja berbeda dalam banyak hal. Tapi apa artinya ini? Bahasa sehari-hari mengizinkan parafrase: ada banyak hal yang bisa mengada dengan cara yang berbeda dari caranya mengada saat ini. Secara sepintas, kalimat ini adalah kuantifikasi eksistensial. Ia mengatakan bahwa ada banyak entitas dengan deskripsi tertentu, yaitu "cara sesuatu bisa mengada". Saya percaya bahwa segala sesuatu bisa berbeda dalam banyak hal; Saya percaya parafrase yang diizinkan terhadap apa yang saya percayai; menerima parafrase itu apa adanya, oleh karena itu saya percaya pada keberadaan entitas yang dapat disebut sebagai "cara sesuatu bisa mengada." Saya lebih suka menyebutnya dunia mungkin *(possible worlds)*. (Lewis 1973, 84)

Untuk tujuan kita, yang paling penting dari kutipan di atas adalah bahwa Lewis menggunakan parafrase sebagai alat inflasi ontologis. Kalimat yang berbentuk "mungkin telah ada keledai yang bisa berbicara" tampaknya tidak secara ontologis berkomitmen pada dunia mungkin yang di dalamnya ada keledai yang bisa berbicara. Kalimat tersebut "boleh" diparafrase menjadi kalimat "di beberapa dunia mungkin, ada keledai yang bisa berbicara". Tampaknya, kalimat terakhir ini secara ontologis berkomitmen pada dunia mungkin yang di dalamnya ada keledai berbicara. Oleh karena itu, demikian juga kalimat yang ia parafrase. Kalimat "mundngkin telah ada keledai yang bisa berbicara" tampaknya tidak berkomitmen secara ontologis pada setidaknya satu dunia mungkin yang di dalamnya ada keledai yang bisa berbicara, tetapi parafrasenya menunjukkan bahwa kalimat itu sangat berkomitmen. Tantangan yang dihadapi para penggemar parafrase adalah menjelaskan mengapa sebuah

parafrase harus diberi pembacaan yang secara ontologis deflasioner—"Pembicaraan tentang dunia mungkin dan apa yang terjadi di dalamnya tidak lebih dari pembicaraan tentang apa yang mungkin atau nicaya terjadi"—daripada sebuah pembacaan yang secara ontologis inflasioner—"Aneh tapi benar, pembicaraan tentang apa yang mungkin atau niscaya terjadi adalah cara terselubung untuk membicarakan dunia mungkin dan penghuninya."[31]

Semua ini memperkuat pandangan bahwa taktik parafrase membutuhkan "pemecah simetri." Berbagai kandidat telah ditawarkan. Kita telah melihat bahwa Quine menganggap kalimat yang memarafrase tidak hanya memiliki fungsi penting yang sama dengan kalimat yang diparafrase. Kalimat yang memarafrase menguraikan kalimat yang diparafrase; yang pertama menggunakan istilah yang lebih tepat dan secara teoritis bermanfaat. Ini memberi Quine bahan untuk memecahkan simetri (lihat juga van Inwagen 1991).

Kandidat lain adalah tanpa malu-malu bersifat metafisik. Menurut beberapa filsuf, beberapa jenis hal secara metafisik lebih fundamental daripada jenis lainnya. Dalam terminologi mereka, jenis yang lebih fundamental "mendasari" jenis yang kurang fundamental. Pandangan ini kemudian menyatakan bahwa kalimat yang menggambarkan hal yang kurang fundamental harus diparafrase oleh kalimat yang menggambarkan hal yang lebih fundamental, dan bukan sebaliknya. Misalnya, jika pemain kriket lebih fundamental daripada tim kriket, maka kalimat yang menggambarkan tim kriket (seperti kalimat yang menggambarkan semangat tim) harus diparafrase dalam kerangka kalimat yang menggambarkan pemain kriket, bukan sebaliknya. Arah parafrase mengikuti arah pandasaran (Schaffer 2009, 370).

Pandangan terakhir ini menarik, bahkan terlihat lebih menjanjikan dalam beberapa hal daripada pandangan yang lain. Para filsuf

---

[31] Untuk pembahasan tentang argumen Lewis, lihat Stalnaker (1984, 44-58) dan Jubien (1988, 300-302).

menggunakan istilah "parafrase" dalam pengertian kuasi-teknis, dan kita telah menjelaskan bahwa parafrase terhadap kalimat-K dapat menunjukkan bahwa kalimat-K itu tidak secara ontologis berkomitmen pada K. Pandangan ini tidak bekerja dengan pemahaman itu. Pemain kriket mendasari tim kriket hanya jika pemain kriket dan tim kriket ada. Jadi pandangan tersebut tidak berarti bahwa parafrase terhadap kalimat-K meniscayakan kalimat-K tidak berkomitmen secara ontologis pada K. Sebaliknya, pandangan tersebut mensyaratkan parafrase terhadap kalimat-K meniscayakan kalimat-K berkomitmen secara ontologis pada K. Ini mungkin dapat diterima dalam kasus kalimat tentang tim kriket; terlihat lebih aneh dalam kasus kalimat tentang (katakanlah) keluarga rata-rata. Kalimat tentang keluarga rata-rata sering kali dijadikan contoh utama kalimat yang membutuhkan parafrase, yang di dalamnya parafrase tersebut menunjukkan bahwa kebenaran kalimat tersebut tidak mensyaratkan keberadaan entitas misterius tertentu, yaitu keberadaan keluarga rata-rata. Sekarang mungkin ada dua gagasan parafrase yang berperan—gagasan Quinean yang eliminatif dan gagasan pendasaran yang non-eliminatif—dan kita dapat bekerja dengan keduanya, asalkan kita tidak merancukannya. Namun demikian, pandangan pendasaran tidak kemudian memberi kita solusi umum untuk masalah simetri. Tidak ada yang ia sumbangkan untuk kasus di mana yang menjadi masalah adalah apakah komitmen terhadap entitas tertentu itu asli atau hanya penampakan.

Atau, dapat dijawab bahwa hanya ada satu gagasan tentang parafrase, yaitu gagasan pendasaran yang non-eliminatif. Kalimat tentang keluarga rata-rata, misalnya: jawabannya mengatakan bahwa keluarga rata-rata ada tetapi itu adalah entitas fiksional. Entitas fiksional membentuk spesies objek abstrak, dan objek abstrak itu sendiri didasari oleh **objek konkret**. (Jawaban ini mengacu pada Schaffer [2009, 359].) Menegaskan keberadaan entitas fiksional mungkin tampak tidak ekonomis secara ontologis dan bertentangan

dengan prinsip **pisau cukur Ockham**. Namun, balasannya berlanjut, pisau cukur Ockham seharusnya dianggap hanya berkaitan dengan entitas fundamental. Dengan dirumuskan secara benar, prinsip tersebut mengatakan: Jangan menggandakan entitas fundamental tanpa kebutuhan (Schaffer 2009, 361).

Sekarang, membatasi ruang lingkup pisau cukur Ockham dengan cara ini menghindari tuduhan tidak ekonomis secara ontologis. Namun, tanpa alasan independen untuk pembatasan tersebut, tampaknya ini merupakan manuver *ad hoc*. Pembatasan tersebut dibuat semata-mata untuk menghindari tuduhan tidak ekonomis secara ontologis. Lebih lanjut, pembatasan yang diusulkan bukanlah salah satu pembatasan yang tercermin dalam praktik inferensial kita. Detektif menggunakan pisau cukur Ockham untuk menyimpulkan, berdasarkan keberadaan sidik jari di TKP yang hanya satu jenis, bahwa hanya ada satu pembunuh (bukan dua atau lebih pembunuh). Ilmuwan menggunakan pisau cukur Ockham untuk menyimpulkan, berdasarkan peluruhan Beta, bahwa satu neutrino dengan spin $1/2$ itu terpancarkan (bukan dua partikel masing-masing dengan spin $1/4$, atau tiga partikel masing-masing dengan spin $1/6$, dan seterusnya). Detektif dan ilmuwan terlibat dalam praktik inferensial yang baik, tetapi praktik mereka tidak mengharuskan mereka menganggap pembunuh atau neutrino sebagai hal yang fundamental.

2.15 Kesimpulan

Kita memulai bab ini dengan melihat sesuatu dalam berbagai cara yang di dalamnya analisis filosofis dapat diklasifikasi dan berbagai cara yang di dalamnya analisis filosofis dapat dipraktikkan. Berikut adalah pandangan lain tentang analisis filosofis. Tidak mengherankan bahwa ada banyak cara untuk melakukan analisis filosofis. Membicarakan analisis filosofis hanyalah salah cara mewah untuk membicarakan filsafat. Perbedaan pandangan tentang analisis filo-

sofis hanyalah perbedaan cara berfilsafat, dan ada cara yang lebih baik atau lebih buruk untuk berfilsafat. Pandangan lain ini menasihati kita untuk berhenti mencoba mencari tahu apa itu analisis, dan lebih memikirkan tentang jenis pekerjaan apa yang menurut kita seharusnya dilakukan oleh teori filsafat dan bagaimana ia harus melakukannya. Reorientasi energi filosofis ini akan dibahas dalam bab 5 saat kita membahas tentang eksplanasi dalam filsafat.

Pertanyaan-pertanyaan untuk didiskusikan

1. Beberapa filsuf menyatakan bahwa epistemologi harus menelaah PENGETAHUAN.[32] Apakah pandangan mereka harus berasumsi bahwa pengetahuan itu hanya dapat diselidiki secara ilmiah?

2. Pandangan Williamson mengatakan bahwa epistemologi seharusnya tidak berkaitan dengan konsep PENGETAHUAN, tetapi dengan pengetahuan itu sendiri. Dengan demikian, ia setidaknya mengasumsikan bahwa ada yang namanya pengetahuan. Agaknya cabang filsafat yang lain berhak membuat asumsi yang serupa. Metaetika harusnya tidak berkaitan dengan konsep NILAI MORAL, tetapi dengan nilai moral itu sendiri, dan dengan demikian akan mengasumsikan bahwa ada nilai moral. Filsafat agama seharusnya tidak berkaitan dengan konsep TUHAN, tetapi dengan Tuhan, dan dengan demikian akan mengasumsikan bahwa Tuhan itu ada. Dan seterusnya.

Apakah pandangan Williamson tersebut benar-benar memiliki konsekuensi semacam itu? Jika ya, apakah konsekuensi semacam itu merupakan kelemahan? Apakah konsekuensi tersebut memberi kita alasan untuk menganggap epistemologi dan cabang-cabang filsafat yang lain itu hanya berkaitan dengan konsep, bukan dengan apa yang diandaikan oleh konsep? (Lihat Rey 2005a.)

3. Feldman mengatakan bahwa karena pengetahuan bukan substansi atau proses, ia tidak dapat diselidiki secara empiris. Apakah premisnya ("bukan substansi atau proses") mencakup

32 E.g., Williamson (2007, 206, 211).

setiap jenis entitas yang dapat dipelajari oleh sains? Bagaimana titik ruang-waktu atau bidang radioaktif cocok dengan klasifikasinya? Jika tidak cocok, seberapa penting pengetahuan juga tidak cocok dengan klasifikasi tersebut? Terakhir, bahkan jika apa yang dikatakan Feldman benar, pemerolehan kita terhadap pengetahuan itu merupakan sebuah proses. Dapatkah Feldman memberikan alasan untuk menyangkal bahwa hal itu dapat dipelajari secara empiris oleh sains?

4. Jika pengetahuan dapat dipelajari secara ilmiah, seperti klaim Kornblith, adakah minat filosofis yang tidak dapat dipelajari secara ilmiah? Misalnya, filsuf ingin tahu apa itu ada. Bisakah sains menemukan apa itu ada? Seperti apa penemuan itu? (Atau apakah tidak masuk akal untuk bertanya seperti apa penemuan itu sebelum penemuan itu?)

Bacaan utama untuk Bab 2

Beaney, Michael (2007) "Analysis" Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Hylton, Peter (2007) *Quine* bab 3, 9, dan 10.

Jackson, Frank (1998) *From Metaphysics to Ethics* bab 1–3.

Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica* bab 1, khususnya §13.

Nolan, Daniel (2005) *David Lewis* bab 9.

Rey, Georges (2004) "The Rashness of Traditional Rationalism and Empiricism."

Rieber, S.D. (1994) "The Paradoxes of Analysis and Synonymy."

Williamson, Timothy (2007) *The Philosophy of Philosophy* bab 4.

3

EKSPERIMEN PIKIRAN

3.1 Pendahuluan

EKSPERIMEN pikiran adalah eksperimen yang dilakukan dalam imajinasi kita. Ini adalah perangkat yang digunakan dalam sains maupun dalam filsafat. Dalam eksperimen pikiran, kita mengimajinasikan situasi tertentu, menyusuri beberapa konsekuensi dari situasi itu, dan kemudian menarik sebuah kesimpulan umum—biasanya, klaim teoretis tertentu. Eksperimen pikiran dalam beberapa hal mirip dengan eksperimen di laboratorium fisik. Untuk keperluaan penamaan, sebut saja eksperimen fisik itu sebagai "eksperimen konkret". Perbedaan antara kedua jenis eksperimen ini adalah bahwa eksperimen pikiran menyangkut contoh imajiner *(imagined example)* sedangkan eksperimen konkret menyangkut contoh aktual. Tetapi perbedaan keduanya tidak berhenti di sana. Eksperimen konkret relatif akrab dengan kita. (Namun, relatif baru belakangan ini, filsafat sains telah mengenali beberapa kerumitan yang ada dalam desain dan praktik eksperimental: lihat Gooding 1990.) Tetapi eksperimen pikiran tampaknya lebih membingungkan. Tiga pertanyaan berikut akan menjadi fokus bab ini:

(P1) Eksperimen pikiran adalah tentang situasi imajiner *(imagined situation)*. Bagaimana bisa memikirkan situasi imajiner dapat memberikan pengetahuan baru tentang dunia aktual?
(P2) Apakah eksperimen pikiran merupakan kasus khusus dari jenis fenomena yang lebih dikenal, atau apakah ia sendiri unik *(sui generis)*?
(P3) Apakah ada kesulitan khusus yang dihadapi oleh eksperimen pikiran filsafat?

Saat melakukan eksperimen pikiran, kita mengimajinasikan sebuah situasi, bukan memersepsinya. (P1) menanyakan bagaimana mengimajinasikan suatu situasi dapat memberi tahu kita tentang seperti apa situasi itu jika ia aktual, dan apa konsekuensi teoretisnya. Lebih jauh lagi, hal macam apakah eksperimen pikiran itu? (P2) menanyakan apakah kita dapat memahami eksperimen pikiran dalam kerangka beberapa cara yang lebih dikenali, atau lebih mudah dipahami. Terakhir, eksperimen pikiran sangat penting dalam filsafat karena ambisi epistemik banyak filsuf. Banyak filsuf menganggap dirinya memiliki **pengetahuan modal**—pengetahuan tentang apa yang sekadar mungkin atau tentang apa yang niscaya. Beberapa dari mereka menganggap eksperimen pikiran sebagai sumber dasar pengetahuan modal. Beberapa eksperimen pikiran berusaha untuk menunjukkan bahwa sesuatu yang dapat diimajinasikan itu mungkin. Eksperimen pikiran yang lain berusaha untuk menunjukkan bahwa sesuatu yang tampak bisa dibayangkan itu mustahil. Namun, filsuf lain percaya bahwa ada masalah khusus yang dihadapi eksperimen pikiran dalam filsafat. Kritik mereka terutama menyangkut betapa jauhnya situasi imajiner dalam eksperimen pikiran filsafat itu terlepas dari situasi aktual, dan kurangnya detail latar belakang dalam eksperimen pikiran ini. (Q3) menanyakan apakah kritik itu ada yang bagus.

Sebelum kita mulai membahas masalah-masalah besar itu, ada baiknya kita mengumpulkan banyak contoh eksperimen pikiran terlebih dahulu. Itulah yang akan kita lakukan di bagian selanjutnya.

3.2 Contoh-contoh Eksperimen Pikiran

APAKAH ALAM SEMESTA ITU TERBATAS?

Bayangkan alam semesta itu terbatas dan memiliki batas. Sekarang bayangkan kita melempar tombak ke perbatasan alam semesta itu. Entah tombak itu berhenti di perbatasan atau melewatinya. Lucretius berargumen bahwa jika tombak berhenti di perbatasan, pasti ada sesuatu di sisi lain perbatasan yang menghentikan tombak, sehingga yang disebut batas bukanlah batas yang asli. Lucretius juga menyimpulkan bahwa jika tombak melewati apa yang disebut batas, maka tidak ada batas yang asli. Bagaimanapun juga, ruang itu tidak memiliki batas. Kesimpulan eksperimen pikiran ini adalah bahwa ruang itu tidak terbatas (Lucretius *The Poem on Nature: De Rerum Natura* hlm. 40).

EMBER NEWTON

Bayangkan sebuah ember berisi air mulai berputar. Awalnya, permukaan air tetap datar, tetapi seiring air mendapatkan gerakan ember, permukaannya menjadi cekung. Bentuk cekung menunjukkan bahwa air itu berputar. Namun, air tersebut tidak berputar secara relatif terhadap ember karena keduanya memiliki gerakan perputaran yang sama. Newton menyimpulkan bahwa air tersebut berputar secara relatif terhadap ruang absolut (Newton 1686, buku 1, *Scholium*).

APAKAH BENDA YANG LEBIH BERAT JATUH LEBIH CEPAT DARIPADA BENDA YANG LEBIH RINGAN?

Galileo menggunakan mekanika Aristoteles untuk mengklaim bahwa benda yang lebih berat jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan. (Ada beberapa kontroversi apakah ini merupakan pandangan Aristoteles, tetapi kita akan membiarkan ini berlalu demi penyusunan argumen). Galileo menawarkan eksperimen pikiran

berikut sebagai keberatan. Bayangkan bahwa benda B lebih berat daripada benda R. Bayangkan lebih jauh lagi bahwa B terhubung ke R melalui sebuah tali. Menurut Aristoteles, benda yang lebih berat jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan. Jadi apakah benda gabungan $B + R$ akan jatuh lebih cepat dari B atau akan jatuh lebih lambat dari B? Di satu sisi, mengingat klaim Aristoteles bahwa benda yang lebih berat itu jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan, dan karena $B + R$ lebih berat daripada B, maka $B + R$ akan jatuh lebih cepat dari B. Di sisi lain, karena R lebih ringan daripada B, dan mengingat klaim Aristoteles bahwa benda yang lebih berat itu jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan, R akan memperlambat jatuhnya B ketika keduanya bergabung bersama, sehingga $B + R$ akan jatuh lebih lambat dari B. Dengan menggabungkan dua kesimpulan ini, klaim Aristoteles bahwa benda yang lebih berat jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan itu melibatkan sebuah kontradiksi (Galileo 1638, 66–68).

BEPERGIAN DENGAN KECEPATAN CAHAYA

Bayangkan apa yang akan kamu lihat jika kamu bepergian dengan kecepatan cahaya. Menurut teori elektrodinamika Maxwell, kamu akan mengamati berkas cahaya sebagai medan elektromagnetik yang takbergerak. Tetapi karena tidak ada hal semacam itu, menurut teori Maxwell, eksperimen pikiran ini menyangkal teori tersebut (Einstein 1949, 53).

BAYANGAN BIRU YANG HILANG

Bayangkan kamu belum pernah melihat bayangan biru tertentu tetapi kamu pernah melihat bayangan biru yang sedikit lebih terang atau sedikit lebih gelap darinya. Dapatkah kamu membayangkan bayangan biru yang "hilang" itu? Hume menganggap kamu bisa membayangkannya. Dia menyimpulkan bahwa tidak setiap ide

sederhana yang kita miliki itu perlu menjadi "salinan" dari pengalaman indrawi yang terkait (Hume 1739-1740, buku I, bagian I, seksi I).

OTAK DALAM PANCI

Bayangkan otakmu ditempatkan di sebuah panci yang terhubung ke komputer. Komputer tersebut mengirimkan sinyal elektronik tertentu secara langsung ke otakmu sehingga menimbulkan pengalaman yang secara introspektif persis seperti pengalaman yang akan kamu alami jika kamu menjalani kehidupan normal dan memersepsi dunia luar. Situasi imajiner ini mendorong intuisi bahwa kamu tidak dapat membedakan apakah kamu adalah otak di dalam panci atau tidak. Kesimpulannya adalah kamu tidak tahu apakah kamu benar-benar memersepsi dunia luar.

MEMORI YANG DITUKAR

Bayangkan seorang tukang sepatu kehilangan semua memori tentang kehidupan sebelumnya tetapi tampaknya memperoleh semua memori yang dimiliki seorang pangeran. John Locke menyimpulkan bahwa tukang sepatu akan menjadi pribadi *(person)* yang sama dengan pangeran, meskipun mereka berdua adalah lelaki yang berbeda (yaitu, manusia yang berbeda). Locke menyimpulkan bahwa ada perbedaan antara *menjadi manusia yang sama (the same human being)* dan *menjadi pribadi yang sama (the same person)*; kedua hal itu tidak perlu terjadi bersamaan (Locke 1694, bk. II, ch. 27, sec. 15).

RUANGAN TIONGHOA

Bayangkan kamu berada di sebuah ruangan yang memiliki lubang untuk memasukkan dan mengeluarkan sesuatu. Melalui lubang masukan *(input slot)* datang pesan (katakanlah) dalam bahasa Mandarin. Kamu memiliki buku panduan yang memberitahumu pesan apa yang perlu kamu kirim sebagai balasan dalam bahasa Mandarin melalui lubang keluaran *(output slot)*. Buku panduan itu tidak

memberitahumu apa makna pesan berbahasa Mandarin itu dalam bahasa Inggris; menggunakan buku panduan itu hanya mengharuskanmu untuk mencocokkan bentuk masukan berhuruf Mandarin dengan apa yang ada di buku panduan, dan menyalin huruf-huruf itu hanya berdasarkan bentuknya. John Searle memiliki intuisi bahwa kamu tidak mengerti bahasa Mandarin, meskipun kamu (tanpa sadar) memberikan jawaban yang tepat dalam bahasa Mandarin untuk pertanyaan yang berbahasa Mandarin. Dia menyimpulkan bahwa memahami bahasa bukanlah masalah manipulasi simbol yang tepat, dan, secara lebih umum, pikiran bukan hanya sekadar perangkat manipulasi simbol yang dianalogikan dengan komputer (Searle 1980).

MARIA SI ILMUWAN WARNA

Bayangkan Maria adalah seorang ilmuwan warna yang menghabiskan seluruh hidupnya di sebuah ruangan yang semuanya berwarna hitam-putih serta bernuansa abu-abu. Ilmu fisika pada zamannya begitu maju sehingga buku teksnya mencatat semua fakta fisik yang terjadi ketika seseorang melihat benda berwarna merah. Dengan membaca buku teks itu, Maria mempelajari semua fakta fisik yang terjadi saat seseorang melihat benda berwarna merah. Jadi, Maria mengetahui semua fakta fisik tentang apa yang terjadi pada sistem saraf orang-orang ketika mereka melihat benda berwarna merah. Menurut fisikalisme, semua fakta tentang apa yang terjadi ketika seseorang melihat benda berwarna merah adalah fakta fisik. Tidak ada fakta non-fisik yang terlibat. Tetapi ketika Maria meninggalkan kamarnya dan melihat tomat yang matang untuk pertama kalinya, dia akan mempelajari sesuatu yang sebelumnya tidak pernah dia ketahui. Dia akan belajar seperti apa benda merah itu. Jadi Maria akan mempelajari fakta baru tentang apa yang terjadi ketika seseorang melihat benda merah. Namun sebelumnya Maria sudah mengetahui semua fakta fisik yang terjadi saat seseorang melihat

benda berwarna merah. Oleh karena itu, fakta baru yang dia pelajari ini bukanlah fakta fisik. Ini adalah fakta nonfisik. Jadi fisikalisme itu salah (Jackson 1982).

Terakhir, berikut adalah versi yang lebih singkat dari beberapa eksperimen pikiran filsafat yang lain.

GAMBARAN TERBALIK

Bayangkan semua yang kamu lihat sebagai hijau saya lihat berwarna merah, dan sebaliknya. Perilaku dan kecenderungan perilaku kita akan sama. Jadi melihat sesuatu sebagai merah (atau hijau) itu tidak mungkin hanya soal perilaku atau kecenderungan perilaku tertentu. Eksperimen pikiran untuk "gambaran terbalik" ini ada di Locke (1694, buku II, bab xxxii, seksi 15), meskipun kesimpulan anti-behavioris diambil hanya setelah munculnya behaviorisme pada tahun 1930-an.

ZOMBI

Bayangkan tiruanmu yang sama persis tetapi tidak memiliki pengalaman sadar. Ia akan menjadi tiruan fisikmu yang secara fisik menyerupai kamu dalam setiap aspek dan berperilaku seperti kamu (*Doppelgänger* atau kembaran-diri), meskipun tidak memiliki kehidupan mental. Tiruan fisik seperti itu adalah "zombi". Fisikalisme mengatakan bahwa kamu hanyalah objek fisik. Karena kamu berbeda secara psikologis dari kembaran zombimu, eksperimen pikiran ini menyimpulkan bahwa fisikalisme itu salah (Chalmers 1996).

MUNGKINKAH ADA LEBIH DARI SATU DUNIA SPASIAL?

Kamu dapat melakukan perjalanan dari Toronto ke Berlin. NASA dapat mengirim roket dari Bumi ke Neptunus. Secara umum, tampaknya ada jalur spasial yang menghubungkan dua tempat spasial. Tetapi apakah ini merupakan kebenaran niscaya? Bayangkan setiap kali kamu tertidur dalam kehidupan urban yang membosankan, kamu kemudian seperti terbangun di surga cerah dengan tubuh yang

berbeda dari yang kamu miliki dalam kehidupanmu yang membosankan itu. Orang-orang dan pemandangan di sekitarmu juga sangat berbeda dari yang ada di kehidupanmu yang membosankan. Dan, kapan pun kamu tampaknya tertidur di penghujung hari yang mulia di surga ini, kamu terbangun kembali dalam kehidupanmu yang membosankan. Kamu memulai perjalanan di duniamu yang membosankan tetapi kamu tidak pernah menemukan surga, dan sebaliknya. Anthony Quinton mengatakan bahwa dalam situasi ini kamu akan mengalami kehidupan di dua dunia yang tidak berhubungan secara spasial. Dia menyimpulkan bahwa dua tempat spasial itu terhubung secara spasial itu bukan kebenaran yang niscaya (Quinton 1962).

KUBUS MOLYNEUX

Bayangkan seseorang yang buta sejak lahir merasakan kubus dan bola yang memiliki ukuran yang hampir sama. Bayangkan orang itu kelak penglihatannya pulih. Bisakah orang itu mengetahui hanya dengan melihat benda mana yang merupakan kubus dan mana yang merupakan bola? Molyneux, yang merancang eksperimen pikiran ini, dan Locke sama-sama mengira bahwa orang tersebut tidak dapat membedakan yang mana kubus dan yang mana bola. Locke menyimpulkan bahwa persepsi kita diubah oleh penyimpulan otomatis yang tidak disadari dan bahwa penyimpulan ini disebabkan oleh pengalaman masa lalu kita: “ide yang kita terima melalui sensasi sering kali diubah pada saat dewasa oleh putusan tanpa kita sadari” (Locke 1694, buku II, bab ix, seksi 8).

BUMI KEMBAR

Bayangkan ada cairan yang memiliki semua kualitas air yang tampak, tetapi yang bukan H_2O. (Mungkin untuk membantu membayangkan cairan ini ditemukan di planet lain, yaitu Bumi Kembar). Apakah cairan itu adalah air? Putnam berpendapat bahwa itu bukan

air. Akibatnya, karena kata "air" tidak berlaku untuk cairan seperti itu, arti kata "air" tidak ditentukan oleh kualitas penampakannya saja. Struktur mikro air, yang merupakan H_2O, menentukan untuk apa kata "air" itu digunakan dengan benar. Karena orang mungkin tidak mengetahui apa itu struktur mikro air, Putnam menyimpulkan bahwa "'makna' tidak ada di kepala" (Putnam 1975, 227).

PEMAIN BIOLA

Bayangkan kamu tiba-tiba terhubung melalui sebuah kabel dengan orang asing yang hidupnya bergantung pada sisa masa keterhubunganmu dengan orang itu selama sembilan bulan yang bagimu sangat tak mengenakkan. Apakah kamu berhak memutus kabel itu? Situasi yang kamu bayangkan tentang dirimu ini sangat mirip dengan situasi seorang wanita yang sedang hamil. Judith Jarvis Thomson menyimpulkan bahwa jika kamu memiliki hak untuk memutus kabel yang menghubungkanmu dengan orang asing itu, dengan alasan yang sama wanita yang sedang hamil juga memiliki hak untuk melakukan aborsi (Thomson 1971).

BISAKAH SEGALANYA BERUKURAN GANDA DALAM SEMALAM?

Bayangkan segala sesuatu di alam semesta berukuran ganda pada tengah malam. Jika kamu tidak dapat membayangkannya, beberapa filsuf beranggapan bahwa ini adalah bukti yang menunjukkan bahwa objek-objek tidak terletak di ruang absolut seperti kismis di dalam puding. Objek hanya memiliki hubungan spasial satu sama lain: tidak ada ruang absolut. (Ini adalah varian dari eksperimen pikiran Leibniz untuk sifat relasional ruang: Leibniz 1715-16, 26.)

ORANG TIRUAN

Bayangkan dua tiruan fisik dan psikologis Kapten Kirk melangkah keluar dari ruang pengangkut. Akankah kedua orang itu masing-masing menjadi Kapten Kirk? Parfit berpendapat bahwa kedua orang tiruan itu masing-masing tidak dapat menjadi Kirk karena

hanya ada satu Kapten Kirk, dan merupakan tindakan sewenang-wenang jika mengidentifikasi salah satu tiruannya dengan Kapten Kirk. Parfit menyimpulkan bahwa identitas pribadi adalah masalah yang kurang penting daripada yang sering dipikirkan, dan yang lebih penting adalah kesinambungan psikologis dengan diri masa lalu (Parfit 1984, 119-20, 282-87).

Variasi dari contoh-contoh di atas menunjukkan kepada beberapa orang bahwa eksperimen pikiran tidak memiliki peran tunggal (Jackson 2009, 100–01). Beberapa eksperimen pikiran memperjelas teori. Eksperimen pikiran lainnya memperjelas konsekuensi dari sebuah teori. Yang lain lagi mengungkapkan hubungan yang tidak jelas. Dan yang lain lagi memberikan kasus penguji bagi analisis filosofis atau teori ilmiah. Mengingat eksperimen pikiran mungkin memiliki salah satu peran ini, maka tugas untuk menyusun teori tentang eksperimen pikiran menjadi jauh lebih sulit. Bagian selanjutnya akan mengulas beberapa upaya itu.

3.3 Teori tentang Eksperimen Pikiran

Hal apakah yang dimaksud dengan eksperimen pikiran? Bagaimana cara kerjanya? Secara khusus, bagaimana kita bisa mendapatkan pengetahuan baru tentang dunia aktual hanya dengan membayangkan suatu situasi? Pada bagian ini kita akan menguraikan lima teori tentang eksperimen pikiran yang berusaha menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

(1) *Eksperimen pikiran sebagai pemicu* (Kuhn 1964). Anomali, atau hasil yang bertentangan dengan prediksi, muncul selama penelitian ilmiah. Seringkali ilmuwan mengabaikannya dengan menganggapnya sebagai kesalahan eksperimental atau dengan berharap menanganinya di tahap selanjutnya. Fungsi eksperimen pikiran adalah untuk

memicu ingatan para ilmuwan tentang anomali dan dengan demikian mendapatkan kembali pengetahuan tentang anomali tersebut. Mengimajinasikan situasi yang dihadirkan oleh eksperimen pikiran mendorong para ilmuwan untuk mengingat situasi itu dan apa konsekuensinya. Dengan memanfaatkan ingatannya tentang situasi aktual, para ilmuwan dapat dengan andal mengatakan apa yang akan terjadi jika situasi imajiner itu menjadi aktual. Kuhn mengklaim bahwa eksperimen pikiran dapat memicu krisis dalam teori ilmiah dan dengan demikian memulai perubahan teori. Dengan mendapatkan kembali pengetahuan tentang anomali, para ilmuwan dapat melihat beberapa kelemahan teori mereka saat ini dan kemudian berusaha mengubahnya.

Kuhn mengakui bahwa teorinya tidak berlaku untuk semua eksperimen pikiran ilmiah. Eksperimen pikiran yang menggambarkan situasi yang mustahil secara fisik adalah pengecualian (misalnya, Einstein yang bergerak dengan kecepatan cahaya). Secara lebih umum, eksperimen pikiran yang menggambarkan jenis situasi yang takteramati tidak sesuai dengan teori Kuhn. Sebagai contoh, Poincaré merancang sebuah eksperimen pikiran (yaitu eksperimen pikiran "Tanah Datar") yang melibatkan orang-orang dua dimensi yang hidup dalam lingkungan dua dimensi (Poincaré 1952, 37-38). Gendler (1998, 2000, 2004) mengembangkan ide Kuhn bahwa eksperimen pikiran dapat membuat kita berpikir tentang teori kita dengan cara baru, tetapi dia melakukannya tanpa mendasarkan diri pada pandangan Kuhn tentang eksperimen pikiran sebagai pengingat.

(2) *Eksperimen pikiran sebagai pengetahuan apriori tentang dunia Platonik* (Brown 1991a, b, 2004a, b, 2007a, b). Beberapa eksperimen pikiran adalah pemahaman intelektual tentang sebuah dunia sifat yang tidak ada dalam ruang atau waktu. Pemahaman ini seperti persepsi: ia memberi akses apriori non-inferensial terhadap sifat-sifat ini dan relasi yang menyerupai hukum di antara sifat-sifat tersebut.

Teori ini membiarkan epistemologi eksperimen pikiran tetap misterius: bagaimana pikiran dapat mengetahui tentang hal-hal yang tidak ada dalam ruang dan waktu? Brown menanggapi pertanyaan ini dengan argumen "rekan yang sama-sama bermasalah"[1]: hal itu sama misteriusnya dengan bagaimana pikiran bisa mengetahui tentang hal-hal yang ada dalam ruang dan waktu. Meskipun relatif tidak misterius bagaimana dunia eksternal tampak berdasarkan pada ujung saraf kita, masih misterius bagaimana perubahan neuron menghasilkan perubahan dalam keyakinan kita (Brown 1991b, 65).

Bahkan jika tanggapan ini berhasil, tuduhan misterius itu masih memiliki kekuatan. Sangat diharapkan untuk meminimalkan jumlah misteri yang kita akui. Jadi teori lawan yang tidak menyimpan misteri, dalam hal ini, adalah teori yang lebih baik.[2]

(3) Eksperimen pikiran sebagai argumen (Norton 1991, 1996, 2004a, 2004b). Eksperimen pikiran adalah argumen (induktif atau deduktif). Premisnya mungkin tidak begitu gamblang; kesimpulannya adalah pelajaran yang ditarik dari eksperimen pikiran. Kasus yang mendukung teori ini adalah bahwa berbagai eksperimen pikiran dapat direpresentasikan sebagai kumpulan premis yang dikaitkan dengan kesimpulan oleh bentuk-bentuk penyimpulan yang diakui. Tentu saja fakta bahwa eksperimen pikiran dapat direpresentasikan sebagai argumen tidak meniscayakan bahwa eksperimen pikiran adalah argumen. Tetapi fakta bahwa sangat mencerahkan dan bermanfaat jika kita merepresentasikan eksperimen pikiran sebagai

---

[1] Argumen "rekan yang sama-sama bermasalah" *(companions in guilt)* adalah argumen untuk membantah tuduhan bahwa sebuah klaim itu bermasalah dengan membandingkannya dengan klaim lain yang serupa yang tidak dituduh bermasalah. Jika klaim pertama dianggap bermasalah, maka klaim kedua yang serupa dengannya juga mesti bermasalah. Namun, tidak ada alasan yang kuat untuk menganggap klaim kedua itu bermasalah, sehingga klaim pertama, sebagai rekanannya, juga tidak bisa dianggap bermasalah.

[2] Untuk kritik lain terhadap tanggapan Brown, lihat Norton (1993, 35-36), Sorensen (1992b, 1106-1107), Cooper (2005, 333), dan Hāggqvist (2007).

argumen itu perlu penjelasan, dan teori bahwa keduanya identik itu memberikan penjelasan yang baik. Misalnya, eksperimen pikiran dapat memberikan pengetahuan baru karena argumen dapat membawa kita dari premis yang sudah dikenali menuju kesimpulan yang mengejutkan. Teori itu juga membuat eksperimen pikiran tidak misterius. Sudah lazim dan tidak misterius bahwa argumen dapat memberikan informasi baru dan dapat dipercaya. Argumen memberikan informasi baru jika kesimpulannya membuat klaim yang belum kita terima. Informasi yang diberikan dapat dipercaya jika kita memiliki alasan yang kuat untuk menerima kumpulan premis argumen tersebut. Sekarang, jika eksperimen pikiran adalah argumen, eksperimen pikiran dapat memberikan informasi baru dan terpercaya dengan cara yang sama seperti argumen.

Brown menyetujui bahwa beberapa eksperimen pikiran adalah argumen, tetapi menyangkal bahwa semua eksperimen pikiran adalah argumen (Brown 1991b, 47). Secara khusus, dia menyangkal bahwa eksperimen pikiran seperti eksperimen pikiran ember Newton itu merupakan argumen. Ini adalah kasus di mana eksperimen pikiran menetapkan bahwa ada fenomena tertentu (misalnya, keadaan air sebelum ember berputar dan saat ember berputar yang relatif terhadap ember), dan kita menerka sebuah penjelasan untuk fenomena tersebut (dalam konteks ini, keberadaan ruang absolut) (Brown 1991b, 40-41).

Tetapi ada cara langsung di mana eksperimen pikiran seperti itu dapat dipahami sebagai argumen: ia dapat dipahami sebagai penyimpulan menuju penjelasan terbaik. Newton berpendapat bahwa fenomena tertentu perlu penjelasan; yaitu, keadaan air yang berbeda di dalam ember dari waktu ke waktu. Dia kemudian memilih apa yang dia anggap sebagai penjelasan potensial terbaik terhadap fenomena ini; yaitu, bahwa hanya dalam salah satu keadaan ini air dan ember berputar sehubungan dengan ruang absolut. Dengan prinsip yang menjamin bahwa penjelasan potensial terbaik terha-

dap fenomena tertentu adalah penjelasan yang benar, eksperimen pikiran tersebut menyimpulkan bahwa ada alasan untuk percaya bahwa penjelasan Newton itu benar. (Kita membahas penyimpulan menuju penjelasan terbaik lebih lanjut dalam bab 5, §5.)

Eksperimen pikiran Newton kemudian memiliki bentuk argumentatif skematis berikut:

(1) Fenomena tertentu f perlu penjelasan.
(2) Penjelasan potensial terbaik terhadap f adalah teori ruang absolut Newton.
(3) Jadi mungkin teori Newton tentang ruang absolut itu benar.

Brown menulis bahwa "ruang absolut bukanlah kesimpulan dari sebuah argumen, ia adalah penjelasan untuk sebuah fenomena yang sebenarnya dipostulatkan oleh Newton" (Brown 1991b, 48). Tapi Brown membuat oposisi yang salah. Proposisi *bahwa ruang absolut itu ada* adalah kesimpulan dari sebuah argumen—yaitu argumen yang menyatakan penyimpulan menuju penjelasan terbaik—dan sekaligus penjelasan Newton tentang perilaku air di dalam ember.

Brown berpendapat bahwa eksperimen pikiran tertentu lainnya bukanlah argumen. Ini adalah kasus di mana eksperimen pikiran dimulai dengan data tertentu dan diakhiri dengan teori (Brown 1991b, 41-43). Sebagai contoh, Brown mengutip eksperimen pikiran Galileo bahwa semua benda yang jatuh bebas itu jatuh dengan kecepatan yang sama (Brown 1991b, 41). Ini membingungkan karena sebelumnya dalam bukunya Brown mengklasifikasi contoh ini sebagai sebuah argumen; "Ia adalah *reductio ad absurdum* yang indah" terhadap teori gerak Aristoteles (Brown 1991b, 34). Eksperimen pikiran itu memiliki bentuk argumentatif skematis berikut:

(1) Benda yang lebih berat itu jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih ringan. (Asumsi)
(2) Bayangkan dua tubuh, A lebih berat daripada B.
(3) Maka A jatuh lebih cepat dari B.
(4) Jadi jika A dan B disatukan, maka B akan memperlambat jatuhnya A.

(5) Jadi unit A + B itu jatuh lebih lambat dari A.
(6) Tapi unit A + B itu beratnya lebih daripada berat A.
(7) Jadi unit A + B itu jatuh lebih cepat daripada A. (Kontradiksi dengan 5.)

Karena teori Aristoteles bahwa benda yang lebih berat itu jatuh lebih cepat daripada benda yang ringan menyebabkan kontradiksi, penalaran serupa menunjukkan bahwa teori bahwa benda yang lebih ringan jatuh lebih cepat daripada benda yang lebih berat juga menimbulkan kontradiksi. Tetapi ini kemudian menyebabkan bahwa benda yang jatuh bebas, berapa pun beratnya, itu jatuh dengan kecepatan yang sama. Jadi hukum Galileo tentang jatuh bebas merupakan akibat wajar dari argumen *reductio*-nya melawan Aristoteles. (Gendler [1998] mengklaim bahwa salah satu eksperimen pikiran Galileo tidak dapat dipahami sebagai argumen. Untuk tanggapan terhadap klaim ini, lihat Norton [2004b, §4.3].)

Keberatan lain terhadap teori bahwa eksperimen pikiran adalah argumen adalah, karena ada kasus di mana pihak yang berbeda merekonstruksi eksperimen pikiran yang sama sebagai argumen yang berbeda, eksperimen pikiran seperti itu tidak dapat menjadi argumen (Bishop 1999 dan Häggqvist 2009, 61). Perhatikan bahwa ada juga kasus di mana pihak yang berbeda merekonstruksi argumen yang sama di dalam Kant (Deduksi Transendental-nya Kant) atau di dalam Wittgenstein (argumen anti-bahasa pribadi-nya Wittgenstein) sebagai argumen yang berbeda. Itu tidak bisa menjadi kritik yang baik terhadap klaim bahwa Kant dan Wittgenstein menawarkan argumen. Dalam kasus seperti itu, jika tidak ada pihak yang dapat disalahkan atas dasar keilmuan, akan keliru jika membicarakan argumen *tersebut* dalam teks. Penulis teks tidak cukup jelas tentang apa argumennya, atau mungkin pihak yang berbeda cukup cerdik untuk membaca argumen yang tidak terpikir oleh penulisnya. Penalaran serupa dapat diambil sehubungan dengan eksperimen pikiran. Dalam kasus seperti di atas, tidak ada eksperimen pikiran

yang unik. Ada pernyataan asli yang mengisyaratkan lebih dari satu eksperimen pikiran, yang masing-masing dapat direkonstruksi sebagai argumen.[3]

Apa yang telah kita lihat sejauh ini adalah sesuatu tentang keserbagunaan teori bahwa eksperimen pikiran adalah sebuah argumen. Meskipun mungkin terdapat berbagai jenis eksperimen pikiran yang bukan merupakan argumen, hal ini mengabaikan bentuk argumen yang dapat diambil. Seperti yang telah kita lihat, argumen dapat menjadi kesimpulan bahwa penjelasan potensial tertentu adalah penjelasan terbaik terhadap sebuah fenomena yang disebutkan dalam sekumpulan premis. Dengan ini, eksperimen pikiran seperti ember Newton dapat segera diakomodasi sebagai argumen.

Keberatan lain terhadap teori ini bersifat fenomenologis. Telah diklaim bahwa menjalankan eksperimen pikiran tampaknya tidak seperti memberikan argumen. "Eksperimen pikiran seringkali menyenangkan dan mudah, sedangkan argumen biasanya tidak" (Cooper 2005, 332). Tapi kata "biasanya" mengatakan sesuatu tanpa sengaja. Mengapa menganggap argumen biasanya membosankan dan sulit? (Argumen Bertrand Russell tidak demikian.) Dan, di samping itu, mengapa berasumsi bahwa eksperimen pikiran itu seperti argumen yang khas? Keberatan lainnya adalah bahwa "ketika kita melakukan eksperimen pikiran, kita membayangkan situasi yang terungkap dalam pikiran kita. Kita tidak mempertimbangkan premis, mode penyimpulan, dan kesimpulan" (Cooper 2005, 332). Namun kita bebas membayangkan situasi yang berkembang sesuka kita. Jadi mengapa kita menganggap bahwa situasi imajiner akan terungkap (yaitu, berkembang) dengan satu cara daripada cara lainnya? Teori saat ini menawarkan jawaban: mengingat (deskripsi) situasi awal, dan prinsip-prinsip pengembangan yang dipilih (aturan penyimpulan tertentu), situasi tertentu lebih lan-

[3] Norton (2004b, 63-64) menawarkan jawab yang serupa.

jut berkembang (kesimpulan tertentu disimpulkan). Terakhir, ada keberatan bahwa eksperimen pikiran seperti eksperimen Hume tentang bayangan biru yang hilang “mengharuskan kita membayangkan bagaimana rasanya melihat biru, sesuatu yang tidak dapat direduksi menjadi bentuk proposisional” (Cooper 2005, 332). Jika dianggap sebagai argumen, eksperimen pikiran Hume jadi seperti ini: ”Kita bisa mengimajinasikan bayangan warna jika kita memersepsi sesuatu yang dekat dengannya dalam spektrum warna. Jadi kita bisa mengimajinasikan bayangan warna jika kita memersepsi warna yang dekat dengannya, bahkan jika kita belum pernah memersepsi bayangan yang sedang diimajinasikan.“ Mari kita akui bahwa mengimajinasikan bagaimana rasanya melihat bayangan itu tidak bersifat proposisional. Argumennya tidak mengasumsikan hal sebaliknya. Sesuatu yang proposisional (premis argumen) malah digunakan untuk merepresentasikan sesuatu yang non-proposisional (mengimajinasikan bagaimana rasanya melihat bayangan).

(4) *Eksperimen pikiran sebagai eksperimen sejati* (Sorensen 1992a, Gooding 1990). Kesamaan antara eksperimen konkret dan eksperimen pikiran lebih besar daripada perbedaannya. Kedua jenis eksperimen ini dapat mematahkan sebuah teori, mengidentifikasi fenomena yang menarik, dan banyak lagi.

Namun demikian, menekankan kesamaan ini tidak menjawab pertanyaan pokok tentang eksperimen pikiran: bagaimana mengimajinasikan suatu situasi dapat memberitahu kita tentang apa yang terjadi dalam situasi aktual? Karena tidak menjawab pertanyaan tersebut, teori ini menjadi tidak sempurna. Teori ini dapat dilengkapi dengan penjelasan epistemik. Sorensen, misalnya, mengklaim bahwa eksperimen pikiran adalah eksperimen dan sekaligus argumen: ia melibatkan “serangkaian proposisi yang masuk akal secara individual tapi tidak konsisten“ (Sorensen 1992a, 6). Mengingat kombinasi teori ini, tidak jelas pekerjaan apa yang dilakukan oleh teori bahwa

"eksperimen pikiran adalah eksperimen sejati". Gooding berbicara tentang "konstruksi narasi eksperimental yang memungkinkan kesaksian virtual atau perwakilan" (Gooding 1990, 204–05). Gooding tidak mengembangkan pernyataan itu dan, dalam kondisi terkininya, pernyataan tersebut dapat ditafsirkan dalam kerangka teori eksperimen pikiran lainnya. Misalnya, pada teori Kuhn tentang eksperimen pikiran sebagai pemicu ingatan, yang menganggap melakukan eksperimen pikiran dapat dipahami sebagai cara mengembangkan sebuah cerita tentang eksperimen imajiner, sehingga dengan mendengar cerita ini ("menyaksikannya") kita bisa mengingat eksperimen yang dilakukan secara aktual dan menghasilkan luaran anomali tertentu.

(5) *Eksperimen pikiran sebagai model dunia mungkin (possible worlds)* (Nernessian 1991, 1993, Miščević 1992, dan Cooper 2005). Eksperimen pikiran memunculkan pertanyaan "bagaimana jika". Apa yang akan terjadi jika tubuh mematuhi mekanika Aristoteles? Apa yang akan terjadi jika Maria melihat sesuatu yang berwarna merah untuk pertama kalinya? Untuk menjawab pertanyaan semacam itu, kita memprediksi bagaimana objek-objek tersebut dalam keadaan-keadaan yang diimajinasikan. Dalam beberapa kasus (seperti kasus Aristotelian), kita tahu hukum mana yang akan mengatur objek dalam keadaan yang dibayangkan, dan dengan demikian kita dapat memprediksi perilaku objek. Dalam kasus lain, kita dapat menggunakan pemahaman implisit kita tentang hukum yang tidak dapat kita rumuskan sepenuhnya. Dalam kedua kasus itu, pengetahuan yang kita miliki tentang hukum-hukum ini memungkinkan kita untuk mengembangkan sebuah model—yaitu sebuah representasi dari berbagai situasi yang mungkin.

Teori bahwa eksperimen pikiran adalah model dari dunia mungkin *(possible world)* tidak membantu menjawab pertanyaan epistemologis apa pun tentang eksperimen pikiran yang telah diajukan. Per-

tanyaan awal kita yang utama adalah: bagaimana membayangkan sesuatu bisa memberikan pengetahuan yang baru tentang dunia? Teori bahwa eksperimen pikiran sebagai model dari dunia mungkin itu menghadapi variasi dari pertanyaan tersebut: bagaimana merancang model bisa memberi kita pengetahuan baru tentang dunia? Fakta bahwa suatu model itu konsisten (atau mustahil) memberi tahu kita bahwa ia konsisten (atau mustahil) bagi dunia untuk menjadi sedemikian rupa hanya berdasarkan asumsi bahwa model tersebut adalah model dunia yang akurat. Namun, kita tidak selalu bisa tahu apakah asumsi tersebut benar hanya dari kerja filosofis yang dilakukan di atas kursi berlengan. Sebagai contoh, kita tidak dapat mengetahui hukum alam apa yang bekerja hanya berdasarkan kerja filosofis dari kursi berlengan. Mungkin apa yang dibawa oleh teori itu adalah pandangan bahwa eksperimen pikiran mengartikulasikan klaim kontrafaktual: jika model tertentu adalah model dunia yang akurat, hal tertentu akan terjadi.[4]

3.4 Skeptisisme terhadap Eksperimen Pikiran Filsafat

Skeptisisme terhadap eksperimen pikiran dalam filsafat berasal dari sejumlah segi. Kita akan meninjau kritik ini dalam serangkaian sub-bagian.

ALASAN MACAM APA YANG DIBERIKAN OLEH EKSPERIMEN PIKIRAN?

Jika eksperimen konkret dan eksperimen pikiran dapat memberikan alasan epistemik untuk mempercayai sebuah teori ilmiah T, alasan epistemik macam apakah ia? Eksperimen konkret dapat menunjukkan bahwa T membuat prediksi yang benar dengan menguji

[4] Untuk pandangan yang sama, lihat Williamson (2007, bab 6), tetapi untuk kritik terhadapnya, lihat Ichikawa (2009).

salah satu prediksi T. Sebaliknya, eksperimen pikiran tidak menguji prediksi sebuah teori. "[F]ungsi eksperimen pikiran dalam sains adalah untuk menarik implikasi fisik dari teori kita dan menguji keutamaan nonempirisnya" (Bokulich 2001, 303). Keutamaan teoretis (atau "nonempiris") sebuah teori itu mencakup kekuatannya memberikan penjelasan, kesederhanaannya, konsistensinya, dan kesuburannya (yaitu, kemampuannya untuk merumuskan hipotesis baru). Ada masalah tentang apa pentingnya fakta bahwa suatu teori memiliki keutamaan teoretis tertentu. Secara khusus, apakah itu merupakan alasan untuk memercayai teori tersebut? (Kita akan mengangkat masalah ini dalam masalah kesederhanaan di bab 4, §6.) Mungkin eksperimen pikiran tidak memberikan alasan untuk memercayai (atau tidak memercayai) suatu teori tetapi hanya memainkan peran memopulerkan atau peran heuristik dalam menyajikan teori tersebut, komitmennya, dan bagaimana ia dapat diuji dengan eksperimen aktual.

APAKAH EKSPERIMEN PIKIRAN MENGHASILKAN KESIMPULAN YANG KONTRADIKTIF?

Jeanne Peijeneburg dan David Atkinson mengklaim bahwa ketidaksepakatan tentang kesimpulan eksperimen pikiran tertentu itu menunjukkan bahwa eksperimen pikiran itu buruk (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 308-10). Mereka berpikir bahwa ini mengekspos banyak eksperimen pikiran filsafat sebagai eksperimen yang buruk: "eksperimen pikiran dalam filsafat analitik kontemporer sering menghasilkan kesimpulan yang kontradiktif" (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 308). Misalnya, seorang filsuf mungkin menyimpulkan dari eksperimen pikiran tentang Maria sang ilmuwan warna bahwa fisikalisme itu salah. Namun filsuf lain mungkin malah mengklaim bahwa secara psikologis tidak mungkin bagi seseorang untuk mengetahui semua fakta fisik tentang kerja otak, dan menyimpulkan bahwa tidak ada pelajaran tentang fisikalisme yang dapat ditarik

dari eksperimen pikiran tersebut. Dan filsuf lain mungkin mengklaim bahwa Maria mengetahui semua fakta fisik tentang warna, kemudian dia akan tahu seperti apa benda merah itu.

Namun, Peijeneburg dan Atkinson mengakui bahwa pandangan ini juga berlaku untuk eksperimen pikiran tertentu dalam sains, seperti eksperimen pikiran ember Newton (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 306). Tanggapan mereka adalah mengatakan bahwa teori ilmiah dapat memberi alasan untuk memercayai kesimpulan tertentu dari eksperimen pikiran dalam sains (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 315). Gagasan mereka tampaknya adalah bahwa jika teori ilmiah T_1 lebih baik daripada teori ilmiah tandingannya T_2, maka kita harus memercayai kesimpulan yang diperoleh T_1 dari eksperimen pikiran daripada kesimpulan yang diperoleh T_2 (jika kesimpulan tersebut berbeda). Tetapi kemudian tampaknya prinsip serupa dapat digunakan untuk memilih di antara kesimpulan yang bertentangan yang diambil dari eksperimen pikiran dalam filsafat. Peijeneburg dan Atkinson menolak ini, dengan mengatakan bahwa "[dalam] filsafat, bagaimanapun, peralihan ke teori tidak banyak membantu. Bagaimana kita harus memutuskan antara, misalnya, teori Searle dan Dennett tentang pemahaman, makna, dan kesadaran?" (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 315). Argumen Peijeneburg dan Atkinson dapat direkonstruksi sebagai berikut:

(1) Tidak ada alasan untuk memercayai salah satu teori filsafat daripada teori filsafat yang lain selain dari tingkat dukungan yang ia peroleh dari eksperimen pikiran.
(2) Satu-satunya alasan untuk memercayai satu kesimpulan eksperimen pikiran filsafat daripada kesimpulan tandingannya adalah alasan yang digunakan untuk memercayai salah satu teori filsafat daripada teori filsafat yang lain.
(3) Jadi tidak ada alasan untuk mempercayai satu kesimpulan eksperimen pikiran filsafat daripada kesimpulan tandingannya.

Oleh karena itu, kita tidak dapat menentukan eksperimen pikiran mana yang baik (dan teori filsafat mana yang baik) karena alasannya

sirkular.

Argumen di atas valid. Masalah argumen di atas adalah bahwa premis (1) sangat kontroversial dan Peijeneburg dan Atkinson tidak memberikan justifikasi untuk itu. Dan jika premis itu sendiri menyatakan sebuah teori filsafat—yaitu teori filsafat bahwa satu-satunya sumber justifikasi untuk teori semacam itu adalah eksperimen pikiran—maka mereka tidak dapat memberikan justifikasi untuk itu, karena ia memuat kontradiksi.

Lebih jauh, apa yang diajarkan Duhem kepada kita tentang eksperimen konkret berlaku dengan kekuatan yang sama untuk eksperimen pikiran (Duhem 1914, 188-90, 204).[5] Ketika sebuah teori menghadapi diskonfirmasi yang diduga dari eksperimen pikiran atau dari eksperimen konkret, selalu mungkin untuk memodifikasi teori untuk menghindari diskonfirmasi. Misalnya, alih-alih menganggap teori itu salah, mungkin kita harus menganggap beberapa asumsi latar belakang yang digunakan dalam menguji teori itu salah. Atau mungkin kita salah berasumsi bahwa faktor-faktor yang berpotensi mengganggu tidak ada. Atau mungkin kita salah berasumsi bahwa faktor-faktor tertentu tidak berbahaya padahal faktanya faktor-faktor ikut turut berpengaruh. Jika kita membuat revisi ini, kita tidak perlu menganggap teori itu salah. Masalahnya kemudian adalah apakah kerugian melakukan revisi itu melebihi manfaatnya: apakah revisi itu murni ad hoc, apakah ia membuat teori menjadi kurang sederhana, atau apakah teori tersebut menghasilkan manfaat yang lebih banyak dalam hal kekuatannya memberikan penjelasan? Kedua, eksperimen pikiran selalu terbuka untuk interpretasi, dan dua teori saingan mungkin menawarkan interpretasi yang berbeda terhadap eksperimen pikiran yang sama. Dalam hal ini, mana yang merupakan interpretasi terbaik terhadap eksperimen pikiran itu akan ditentukan sebelumnya. Masalah ini

[5] Lihat Bokulich (2001, 288-289) untuk peluasan pandangan Duhem ke eksperimen pikiran.

juga muncul di sub-bagian berikutnya.

APAKAH EKSPERIMEN PIKIRAN ITU MENIMBULKAN PERTANYAAN-LANJUTAN?

Peijeneburg dan Atkinson juga mengklaim bahwa indikator lain bahwa eksperimen pikiran tertentu adalah eksperimen yang buruk adalah jika eksperimen tersebut sudah mengasumsikan intuisi yang seharusnya diperoleh (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 311). Kita akan segera melihat ilustrasinya. Klaim mereka tampaknya menjadi kasus khusus dari pendapat umum bahwa setiap argumen yang menimbulkan pertanyaan-lanjutan itu cacat. "Kesimpulan yang diambil dari eksperimen pikiran itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan: ia bergantung pada intuisi yang kebenaran atau kepalsuannya seharusnya ditunjukkan oleh eksperimen pikiran itu" (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 310).[6] Sebuah argumen menimbulkan pertanyaan-lanjutan ketika ia mengandung setidaknya satu premis yang tidak akan diterima oleh khalayak yang dituju karena mereka belum menerima kesimpulan argumen itu. Atau, lebih sederhananya, siapa pun akan memiliki alasan untuk menerima semua premisnya hanya jika orang tersebut memiliki alasan tersendiri untuk menerima kesimpulannya (Walton 1989, 52 dan Govier 1992, 85). Menimbulkan pertanyaan-lanjutan adalah cacat dalam penalaran apa pun. Tetapi adakah alasan untuk berpikir bahwa eksperimen pikiran filsafat itu secara khusus menderita cacat ini?

Pertimbangkan eksperimen pikiran Quinton (lihat §2). Quinton membayangkan kamu memiliki berbagai pengalaman saat terjaga dalam kehidupanmu yang membosankan dan berbagai pengalaman yang lebih eksotis saat kamu tertidur dalam kehidupanmu yang membosankan. Dia menafsirkan ini sebagai situasi saat kamu memiliki pengalaman tentang dua dunia yang tidak berhubungan secara spasial, dunia yang membosankan dan surga yang eksotis. Dia me-

6 Lihat juga Ward (1995).

nyimpulkan bahwa setiap ruang secara spasial terkait dengan setiap ruang lainnya itu bukanlah kebenaran niscaya. Tapi interpretasi Quinton mengasumsikan bahwa ada kemungkinan dua dunia tidak terkait secara spasial—dan itulah kesimpulan yang harus dibuat.

Tetapi hanya karena eksperimen pikiran Quinton mengalami kegagalan ini, tidak dapat diandaikan bahwa setiap eksperimen pikiran filsafat itu juga gagal. Eksperimen pikiran tidak menimbulkan pertanyaan-lanjutan hanya karena eksperimen tersebut mengungkapkan intuisi dalam kesimpulannya. Premis eksperimen pikiran dapat memberikan alasan untuk menerima kesimpulannya, dan dengan demikian memberikan alasan untuk menerima intuisinya. Itu adalah cara yang sepenuhnya masuk akal untuk dilakukan. Tanpa menjadikan intuisi sebagai salah satu premis argumennya, argumen tersebut menunjukkan bahwa intuisinya dihasilkan dari seperangkat premis yang punya alasan tersendiri untuk dipercayai.

Peijeneburg dan Atkinson juga mengatakan bahwa kesimpulan eksperimen pikiran menimbulkan pertanyaan-lanjutan karena "ia adalah perwujudan dari intuisi-intuisi yang karenanya seluruh eksperimen pikiran [*sic*] disusun" (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 317). Tetapi hal ini membingungkan motivasi untuk berargumen dengan pertanyaan apakah argumen tersebut menimbulkan pertanyaan-lanjutan. Sebuah argumen dapat diberikan untuk menunjukkan bahwa p itu benar. Itu tidak berarti bahwa argumen tersebut menimbulkan pertanyaan-lanjutan apakah p benar. Sebagai contoh, saya ingin meyakinkan kamu bahwa Pele itu kaya. Saya mungkin berargumen sebagai berikut: semua pesepakbola kelas dunia itu kaya; Pele adalah pesepakbola kelas dunia; jadi Pele kaya. Saya memberikan argumen itu untuk meyakinkan kamu bahwa Pele itu kaya. Tapi argumen itu tidak menimbulkan pertanyaan-lanjutan apakah dia kaya.

Terakhir, jika klaim Peijeneburg dan Atkinson bahwa eksperimen pikiran filsafat menimbulkan pertanyaan-lanjutan itu benar,

klaim mereka tampaknya akan menggeneralisasi sehingga semua eksperimen pikiran menimbulkan pertanyaan-lanjutan. Jadi eksperimen pikiran sains juga akan memiliki cacat yang sama. Mereka berpendapat bahwa konsekuensi ini dapat dihindari karena eksperimen konkret dapat dilakukan dalam sains untuk menguji kesimpulan eksperimen pikiran (Peijeneburg dan Atkinson 2003, 317). Tetapi, pertama-tama, bahkan jika kesimpulan eksperimen pikiran dapat diuji, sulit untuk melihat bagaimana eksperimen pikiran itu menjadi sesuatu yang baik. Jika argumen A menimbulkan pertanyaan-lanjutan, argumen tersebut tidak akan menjadi baik jika argumen B yang tidak menimbulkan pertanyaan-lanjutan juga dapat diberikan untuk kesimpulan yang sama. Argumen A tetap merupakan argumen yang buruk. Demikian pula, jika eksperimen pikiran C menimbulkan pertanyaan-lanjutan, maka ia tidak akan menjadi eksperimen yang baik jika sebuah eksperimen konkret dapat dilakukan untuk mencapai hasil yang sama seperti yang diprediksi eksperimen pikiran.

Kedua, kesimpulan dari beberapa eksperimen pikiran sains yang baik tidak dapat diuji dengan cara ini karena eksperimen tersebut menyangkut situasi yang secara fisik mustahil. Eksperimen pikiran Einstein tentang apa yang akan diamati oleh seseorang yang melakukan perjalanan dengan kecepatan cahaya adalah salah satu contohnya.

Ketiga, kesimpulan dari beberapa eksperimen pikiran filsafat dapat diuji dengan eksperimen konkret. Ruang Tionghoa Searle dan contoh Molyneux semuanya dapat dilakukan dalam eksperimen dunia nyata. Peijeneburg dan Atkinson menjawab bahwa eksperimen semacam itu "tidak akan menyelesaikan teka-teki filosofis" (2003, 317). Tetapi sekarang tampaknya lebih banyak yang dibutuhkan dari eksperimen pikiran yang baik daripada kesimpulannya yang dapat diuji dalam eksperimen konkret. Di sini selanjutnya eksperimen disyaratkan untuk menyelesaikan perdebatan filosofis. Namun, per-

syaratan tersebut tampaknya tidak masuk akal mengingat apa yang dikatakan di atas tentang tesis Duhem dan implikasinya terhadap eksperimen pikiran. Tidak ada eksperimen konkret atau eksperimen pikiran yang dapat dijamin untuk menyelesaikan perdebatan antarteori.[7]

Kita sekarang memiliki beberapa argumen skeptis terhadap eksperimen pikiran dalam filsafat. Ada argumen lebih lanjut seperti itu yang perlu dibahas. Seperti yang telah kita temukan di dua bab sebelumnya, cara paling menguntungkan untuk mengejar masalah metodologis adalah dengan memeriksa bagaimana metodologi tersebut berlaku untuk studi kasus tertentu. Untuk tujuan ini, kita akan membahas studi kasus di §5. Ini akan berkaitan dengan skeptisisme terhadap eksperimen pikiran tentang identitas pribadi. §6 akan membahas apakah eksperimen pikiran dalam filsafat itu dapat diuji dengan cara empiris. Sebuah gerakan baru-baru ini, yaitu **Filsafat Eksperimental**, memperjuangkan pandangan bahwa sangat berguna untuk melakukan pengujian empiris semacam itu. Beberapa temuannya sangat menarik karena sangat negatif.

3.5 Studi Kasus: Eksperimen Pikiran tentang Identitas Pribadi

Salah satu teori identitas pribadi mengidentifikasi seseorang dengan tubuhnya sendiri. Eksperimen pikiran transplantasi otak berikut ini dirancang untuk menantang teori itu. Ada kemungkinan bahwa seluruh otak seseorang ditransplantasikan ke tengkorak baru (atau ke dalam panci laboratorium yang telah disiapkan dengan tepat), dan tetap hidup sehingga fungsi otaknya berlanjut seperti sebelumnya. Otak itu kemudian akan tetap sadar: ia akan menghasilkan pengalaman, pikiran, keyakinan, ingatan yang jelas, dan sebagainya.

7 Lihat juga perdebatan antara Cohnitz (2006) dan Peijeneburg dan Atkinson (2006).

Memang, tampaknya ada kesinambungan psikologis antara kondisi mental otak sebelum dan sesudah transplantasi. Ini mungkin mendorong intuisi bahwa ke mana otak pergi, ke situ pribadi itu pergi. Sekarang anggaplah pribadi itu identik dengan tubuh aslinya tanpa otak, atau pribadi itu identik dengan otaknya. Misalkan, mungkin berkat eksperimen pikiran, kamu memiliki intuisi bahwa pribadi itu berada di mana pun otaknya berada. Jadi, setelah transplantasi, pribadi tersebut tidak berada di tempat tubuh aslinya berada. Merupakan prinsip yang masuk akal yang mengatur identitas bahwa x itu identik dengan y hanya jika, pada suatu saat, tempat x identik dengan tempat y (jika x atau y itu bertempat). Oleh karena itu, pribadi tersebut tidak identik dengan tubuh aslinya. Eksperimen pikiran transplantasi otak berpotensi menjadi perangkat yang sangat kuat. Jika berhasil, ia akan menunjukkan teori bahwa pribadi itu identik dengan tubuhnya itu salah.

Apa yang harus kita lakukan dari eksperimen pikiran seperti itu? Bisakah ia benar-benar menjatuhkan target yang dimaksudkan? Salah satu klaim utama dari buku Kathleen Wilkes *Real People* adalah bahwa praktik pembahasan identitas pribadi dalam kaitannya dengan apa yang dia sebut sebagai kasus spekulatif yang "secara teoretis mustahil" itu salah arah (Wilkes 1988, bab 1). Mark Johnston dan Peter van Inwagen memiliki pandangan serupa (Johnston 1987; van Inwagen 1997, 307–308).

Wilkes dan Johnston masing-masing mengemukakan argumen berikut. Tidak ada latar belakang teori yang dapat digunakan untuk mengevaluasi spekulasi semacam itu. Akibatnya, kita menjalankan eksperimen pikiran dengan latar belakang apa yang sudah kita yakini tentang dunia, atau kita menjalankannya dengan latar belakang keyakinan yang sangat berbeda. Pada bagian pertama dari dilema ini, kita menjalankan eksperimen pikiran dengan latar belakang yang mengesampingkannya sebagai sesuatu yang "secara teoretis mustahil," yaitu sebagai sesuatu yang bertentangan dengan

apa yang kita yakini sebagai hukum alam. Pada bagian kedua dari dilema ini, kita memiliki fantasi kosong yang setara dengan membayangkan bahwa ada kelinci karnivora di Mars, atau bahwa orang dapat melewati cermin.

Usulan positif Wilkes adalah bahwa pembahasan tentang identitas pribadi harus mempertimbangkan hanya manusia dan apa yang sebenarnya terjadi pada mereka. Apa yang terjadi pada beberapa manusia cukup membingungkan dan memprovokasi pemikiran bahwa kasus spekulatif yang liar dapat disingkirkan tanpa kerugian.

Mari kita pertimbangkan bagian pertama dari dilema di atas. James Robert Brown menjawab bahwa:

> Terlalu sering eksperimen pikiran digunakan untuk menemukan hukum alam itu sendiri; ia adalah alat untuk menggali kemungkinan secara teoretis atau nomologis. Menetapkan hukum terlebih dahulu dan mensyaratkan eksperimen pikiran untuk tidak melanggar hukum tersebut hanya akan merusak penggunaannya sebagai alat yang ampuh bagi penyelidikan alam. (Brown 1991b, 30)

Wilkes mungkin menjawab bahwa klaimnya juga konsisten dengan pandangan Brown bahwa eksperimen pikiran adalah alat epistemik untuk menemukan hukum alam. Misalkan kita membuat serangkaian eksperimen pikiran yang dirancang untuk menemukan hukum alam. Misalkan eksperimen pikiran pertama kita menemukan bahwa H adalah hukum alam. Klaim Wilkes adalah bahwa, dengan penemuan ini, tidak ada eksperimen pikiran berikutnya yang membuat klaim yang tidak sesuai dengan H. Putusan bahwa H adalah hukum tidak dapat direvisi secara rasional berdasarkan sebuah eksperimen pikiran.

Meskipun hal tersebut menunjukkan bahwa pandangan Brown konsisten dengan klaim Wilkes, ia sendiri masih punya beberapa celah. Beberapa eksperimen pikiran sains menyangkut situasi yang

"secara teoretis mustahil" dalam pengertian Wilkes. Ingatlah eksperimen pikiran Einstein tentang apa yang akan dia amati jika dia melakukan perjalanan dengan kecepatan cahaya. Eksperimen pikiran ini tetap sangat dihargai meskipun fakta bahwa secara teoretis mustahil (yaitu, tidak sesuai dengan hukum alam) bagi Einstein untuk melakukan perjalanan dengan kecepatan cahaya—seperti yang diakui Einstein sendiri. Karenanya, klaim Wilkes mencela praktik ilmiah terbaik.

Apa yang tampaknya benar dari klaim Wilkes adalah bahwa, jika kita diberi deskripsi tentang situasi yang tidak dapat kita pahami, apa pun yang kita katakan tentang situasi tersebut akan menjadi dugaan. Akibatnya, apa pun yang mungkin kita katakan tidak akan dianggap sebagai bukti untuk mendukung atau menentang keyakinan kita. Namun, ini tidak mengizinkan larangan menyeluruh atas eksperimen pikiran filsafat. Sekali lagi: larangannya hanya berlaku untuk deskripsi tentang situasi yang tidak kita mengerti. Dan mengatakan deskripsi yang mana yang demikian itu tidak boleh dilakukan dengan santai. Kita harus memikirkan setiap deskripsi berdasarkan kasus per kasus. Jika kita gagal memahami suatu deskripsi, maka kita setidaknya harus mencoba memahaminya sejak awal (Kitcher 1978, 105). Tak satu pun contoh eksperimen pikiran yang diberikan sebelumnya tampak meminta kita untuk membayangkan sesuatu yang tidak masuk akal. Salah satu poin dari beberapa eksperimen pikiran mungkin menunjukkan bahwa sesuatu yang sekilas tampak dapat dibayangkan itu sebenarnya mustahil atau tidak koheren.

Mengapa Wilkes skeptis terhadap eksperimen pikiran filsafat? Dia memiliki dua argumen. Argumen pertamanya adalah sebagai berikut. Jika banyak argumen filosofis dinilai bertentangan dengan dunia seperti yang kita kenali, ia menggambarkan situasi yang mustahil "secara teoritis" atau "secara prinsip". Karena itu, argumen tersebut tidak lebih dari fantasi. Contoh situasi yang mustahil "se-

cara teoretis" adalah emas yang tidak memiliki nomor atom 79 atau air yang bukan H_2O. Emas dan air adalah contoh jenis alamiah *(natural kinds)*: yaitu koleksi alamiah benda-benda alam. Jenis alamiah lainnya adalah harimau, laba-laba, dan mawar. Menurut Wilkes, eksperimen pikiran yang melibatkan jenis alamiah tidak berhasil jika ia menganggap salah satu jenis alamiah tersebut tidak memiliki sifat esensialnya. Emas adalah jenis alamiah, dan apa yang disebut emas itu secara esensial memiliki nomor atom 79. Air adalah jenis alamiah dan apa yang disebut air itu secara esensial terdiri dari molekul H_2O. Oleh karenanya, eksperimen pikiran yang mengandaikan emas atau air tidak memiliki sifat-sifat esensialnya itu tidak berhasil. Wilkes lebih lanjut mengklaim bahwa manusia merupakan salah satu jenis alamiah. Akibatnya, dia mengklaim bahwa eksperimen pikiran tentang manusia tidak berhasil jika ia menganggap manusia tidak memiliki sebagian dari sifat esensialnya. Masalahnya kemudian adalah apakah eksperimen pikiran seperti eksperimen pikiran transplantasi otak itu membuat manusia tidak memiliki sifat esensialnya sama sekali.

Argumen Wilkes mungkin dianggap bisa dihindari. Tanggapan untuk argumen tersebut berkata sebagai berikut. Tampaknya mungkin bahwa ada pribadi yang bukan manusia (seperti yang tampaknya diakui oleh Wilkes [1988, 36]). Jika demikian, eksperimen pikiran filsafat tentang pribadi yang dikritik Wilkes dapat disusun ulang dalam kerangka non-manusia yang merupakan pribadi. Dengan menyusun ulang eksperimen pikiran dalam kerangka ini, kritik Wilkes terpatahkan (Madell 1991, 139). Eksperimen pikiran tentang pribadi yang bukan manusia bukanlah eksperimen pikiran yang berakar pada pengamatan dan pengalaman. Sepintas lalu, ia adalah eksperimen pikiran tentang makhluk imajiner murni. Namun, ini membawa kita ke argumen kedua Wilkes yang menentang eksperimen pikiran filsafat.

Argumen keduanya adalah sebagai berikut. Semua eksperimen

pikiran membuat asumsi latar belakang. Dalam eksperimen pikiran sains, asumsi latar belakang ini dibuat eksplisit. Sebaliknya, banyak eksperimen pikiran filsafat membiarkan asumsi latar belakangnya yang relevan tidak jelas dan hanya implisit. Dalam hal ini, eksperimen pikiran tersebut menyerupai dongeng. Tetapi meskipun, demi cerita yang menghibur, kita mungkin mengesampingkan *bagaimana* Alice dapat melewati cermin, eksperimen pikiran filsafat perlu lebih rinci dan ketat. Eksperimen pikiran seperti itu perlu menjelaskan bagaimana, misalnya, otak seseorang dapat berhasil dipindahkan dari satu tubuh ke tubuh lain dengan cara yang mempertahankan fungsi mental dan fungsi-fungsi lain dari otak tersebut. Sekali lagi, eksperimen pikiran perlu menjelaskan bagaimana seseorang dapat diteleportasi dari satu tempat ke tempat lain.[8]

Dengan mengambil contoh kedua, Madell menjawab bahwa argumen Wilkes paling banter hanya menunjukkan bahwa kita tidak tahu bagaimana seseorang dapat diteleportasi, tetapi ia tidak menunjukkan bahwa eksperimen pikiran tersebut tidak koheren (Madell 1991, 139). Wilkes mungkin menjawab bahwa jawaban Madell tidak tepat sasaran. Tuduhannya bukan bahwa eksperimen pikiran teleportasi itu tidak koheren. Tuduhannya adalah, kecuali kita diberi tahu bagaimana eksperimen pikiran itu mungkin, tidak ada jaminan untuk menganggap bahwa eksperimen pikiran itu koheren seperti halnya tidak ada jaminan untuk menganggap bahwa fiksi tentang Alice yang melangkah melalui cermin itu koheren. Kecuali jika tantangan ini dipenuhi, tidak ada alasan untuk menganggap bahwa eksperimen pikiran itu koheren seperti halnya tidak ada alasan untuk menganggap bahwa dongeng apa pun yang tidak mengandung kontradiksi yang jelas itu koheren.

Di sisi manakah beban pembuktian itu berada? Apakah Madell berkewajiban memberikan lebih banyak justifikasi untuk menerima

8 Untuk kritik serupa, lihat Cooper (2005, 345).

eksperimen pikiran teleportasi sebagai sesuatu yang koheren? Ataukah Wilkes yang berkewajiban memberikan lebih banyak justifikasi untuk mempertanyakan koherensi eksperimen pikiran tersebut? Madell berpandangan bahwa beban tersebut ada pada Wilkes untuk "menjustifikasi penolakan terhadap eksperimen pikiran [yang tidak terlalu kontradiktif]" (Madell 1991, 139).[9] Lycan mengemukakan hal tersebut secara lebih umum:

> Untuk setiap klaim modal bahwa sesuatu adalah kebenaran niscaya, saya akan mengatakan bahwa beban pembuktian berada pada pendukung klaim tersebut. Jika seorang teoretikus mempertahankan sesuatu yang tidak secara jelas mustahil bahwa hal itu mustahil, ia punya tanggung jawab untuk memberikan argumennya kepada kita. Dan karena klaim konsekuensi logis merupakan klaim keniscayaan dan kemustahilan, maka hal yang sama berlaku untuk klaim tersebut. . . .
>
> . . . Pendukung klaim keniscayaan, kemustahilan, konsekuensi logis, atau ketidakcocokan mengatakan bahwa di dunia mungkin mana pun tidak ada hal yang demikian. Itu adalah kuantifikasi universal. Mengingat kekayaan dan keanekaragaman yang luar biasa dari plurimesta[10] [yaitu, pluralitas yang terkandung di setiap dunia mungkin], maka pernyataan seperti itu tidak dapat diterima tanpa argumen kecuali untuk kasus intuisi logis dasar yang hampir diterima oleh semua orang. (Lycan 2003, 109)

Namun, berbicara tentang "kekayaan dan keanekaragaman yang luar biasa dari plurimesta" itu tidak menyelesaikan masalah. Persoalannya adalah seberapa kaya "plurimesta" itu. Plurimesta memang berisi segala kemungkinan. Tapi ia masih tergantung pada argumen apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin.

Perselisihan tentang di mana letak beban pembuktian seringkali berakhir dengan jalan buntu. Ketika eksperimen pikiran menggambarkan situasi yang fantastis, Madell dan Snowdon menganggap

---

[9] Lihat juga Snowdon (1991, 115).

[10] Terjemahan untuk *'pluriverse'*—penerj.

hal itu memang "Biasa Terjadi". Namun, bagi Johnston dan Wilkes, hal itu adalah contoh dari "Sesuatu yang Telah Berubah dari yang Seharusnya". Filsuf imajinatif bebas untuk memimpikan sesuatu sesuka hati, dan menetapkan bahwa hal itu adalah contoh dari (katakanlah) teleportasi. Johnston dan Wilkes memperingatkan bahwa itu tidak menjadikan mereka dapat dikatakan melakukan penemuan metafisik. Bagi para kritikus ini, merancang eksperimen pikiran yang fantastis itu "gagal untuk membuat kontak dengan kenyataan, dan sulit untuk mengetahui mengapa pembahasan tentang hal-hal semacam itu harus menjadi perhatian [metafisika]" (Maudlin 2007, 188).

Para kritikus ini mungkin mengajukan argumen berikut (Stroud 1977, 50). Beberapa klaim matematika tidak pernah dibuktikan ataupun disangkal. Masih merupakan pertanyaan terbuka soal klaim matematika yang mana yang menyatakan sesuatu yang niscaya benar, dan klaim matematika yang mana yang menyatakan sesuatu yang niscaya salah. Dugaan Goldbach adalah klaim bahwa setiap bilangan genap yang lebih besar dari dua itu dapat diekspresikan sebagai jumlah dari dua bilangan prima. Sekarang tampaknya tidak ada kontradiksi yang nyata dalam membayangkan pembuktian terhadap dugaan tersebut. Mungkin kamu membayangkan dirimu bekerja keras dan lama, menuliskan persamaan sampai kamu menyimpulkan bahwa dugaan Goldbach benar. Juga tidak ada kontradiksi dalam membayangkan penyangkalan terhadap dugaan Goldbach tersebut. Namun eksperimen pikiran ini tidak bisa sama-sama berhasil. Masing-masing eksperimen tersebut tidak dapat mengungkapkan kemungkinan yang asli karena kita mungkin untuk membuktikan dugaan Goldbach itu hanya jika kita mustahil untuk menyangkalnya. Jadi, eksperimen pikiran yang tidak terlalu kontradiktif dengan dirinya sendiri masih mungkin menggambarkan sesuatu yang mustahil.

Beberapa filsuf beranggapan bahwa klaim matematika yang

tidak dapat dibuktikan ataupun disangkal itu tidak benar ataupun salah. Kita tidak perlu berselisih dengan para filsuf ini di sini. Meskipun dugaan Goldbach tidak dapat dibuktikan ataupun disangkal, poin di atas masih berlaku. Eksperimen pikiran yang menggambarkan kamu membuktikan dugaan tersebut dan eksperimen pikiran yang menggambarkan kamu menyangkal dugaan tersebut itu tidak dapat menggambarkan kemungkinan yang asli. Mungkin tidak ada eksperimen pikiran yang menggambarkan kemungkinan yang asli karena dugaan tersebut tidak dapat dibuktikan ataupun disangkal.[11]

Argumen di atas dapat dipertanyakan (McGrew dan McGrew 1998, bagian 3). Pertama, patut dipertanyakan apakah, dengan membayangkan situasi di atas, kamu benar-benar membayangkan dugaan Goldbach itu benar atau benar-benar membayangkannya sebagai salah. Sebenarnya apa yang dibayangkan dalam situasi pertama adalah bahwa kamu telah menuliskan serangkaian persamaan dan membentuk keyakinan bahwa kamu telah membuktikan dugaan Goldbach. Itu tidak cukup untuk membuktikan dugaan tersebut: ia konsisten dengan apa yang kamu bayangkan bahwa dugaan itu salah. Demikian pula, membayangkan keyakinanmu—bahkan keyakinanmu yang dapat dibenarkan—bahwa dugaan itu salah tidak cukup untuk membayangkan bahwa dugaan itu salah. Perhatikan bahwa tidak ada kontradiksi antara membayangkan keyakinanmu terhadap dugaan tersebut *dan* membayangkan ketidakyakinanmu terhadap dugaan tersebut.

Madell dan Snowdon mungkin memberikan jawaban lebih lanjut bahwa, ketika tidak ada bukti dalam bentuk apa pun bahwa eksperimen pikiran tertentu itu mustahil, maka pandangan dasarnya adalah bahwa eksperimen pikiran menggambarkan kemungkinan yang sejati. Jika pandangan ini ingin dipertahankan, ia perlu dirumuskan lebih hati-hati. Karena beberapa eksperimen pikiran,

[11] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang persoalan ini, lihat Yablo (2000), Gendler dan Hawthorne (2002, pendahuluan), dan Rosen (2006).

seperti eksperimen pikiran Quinton, itu tidak berhasil, dan eksperimen pikiran bukanlah metode epistemik yang aman dari kegagalan, maka ada beberapa bukti yang menentang kesuksesan eksperimen pikiran tertentu. Ada juga pertanyaan tentang apa yang dianggap sebagai bukti yang menentang eksperimen pikiran tertentu. Apakah membayangkan bahwa setiap upaya untuk membangun perangkat teleportasi gagal itu dianggap sebagai bukti bahwa teleportasi itu tidak mungkin? Akankah eksperimen pikiran itu bertentangan dengan eksperimen pikiran Parfit seperti halnya bertentangannya dua macam eksperimen pikiran tentang dugaan Goldbach di atas? Tidak akan membantu jika menyatakan bahwa, kecuali ada cukup bukti yang menentang eksperimen pikiran, pandangan dasarnya haruslah menganggap eksperimen pikiran menggambarkan kemungkinan yang sejati. Kita perlu diberi tahu berapa banyak dukungan bukti yang diberikan oleh pandangan dasar tersebut, dan sejauh mana bukti tandingan yang akan diperlukan untuk mengalahkannya.

Faktanya, diragukan apakah ada kondisi dasar metodologis yang mendukung atau menentang klaim kemungkinan. Mengatakan bahwa keledai mungkin berbicara berarti mengatakan bahwa hal itu konsisten dengan sifat keledai yang berbicara. Memiliki alasan untuk meyakini klaim semacam itu, atau memiliki alasan untuk meyakini klaim semacam itu salah, sangat bergantung pada apa yang seseorang ketahui, atau alasan kuat yang ia miliki untuk meyakini, tentang sifat tersebut. Jadi, dalam kasus tertentu, pertanyaan kunci yang perlu ditanyakan adalah apa alasannya. Ini adalah poin yang dibuat Wilkes dalam penekanannya pada jenis alamiah apa yang dimiliki sesuatu. Penilaian tentang apa yang mungkin atau mustahil harus dinilai berdasarkan kasus per kasus, dan bukan dengan aturan pengalihan beban.

Apa yang dimaksud dengan asumsi latar belakang eksperimen pikiran? Apakah eksperimen pikiran filsafat membiarkan asumsi latar belakang mereka tidak jelas? Jika demikian, apakah ini berten-

tangan dengan eksperimen pikiran tersebut? Bisakah asumsi latar belakang diperjelas? Jika dibuat jelas, apakah ada persoalan lain yang menghadapi eksperimen pikiran filsafat?

Mungkin eksperimen pikiran filsafat sering membiarkan asumsi latar belakangnya tidak jelas dalam arti bahwa eksperimen tersebut tidak menjelaskan bagaimana asumsi tersebut bisa muncul, atau tidak bisa menjelaskan semua konsekuensi penting dari asumsi tersebut. Tetapi hal yang sama berlaku untuk eksperimen pikiran sains (Snowdon 1991, 120). Semisal, eksperimen pikiran Einstein tentang apa yang akan diamati seseorang jika mereka melakukan perjalanan dengan kecepatan cahaya. Einstein tidak berusaha menjelaskan bagaimana pengamat dapat melakukan perjalanan pada kecepatan itu, apa alat penggeraknya, bagaimana pengamat dapat bertahan dari peningkatan massa yang dihasilkan, dan sebagainya. Apa yang kita miliki di sini adalah jawaban berbentuk argumen "rekan yang sama-sama bermasalah" untuk Wilkes. Wilkes membuat keberatan tertentu terhadap eksperimen pikiran filsafat karena eksperimen tersebut gagal menjelaskan bagaimana asumsinya muncul, atau apa semua konsekuensi pentingnya. Kemudian dijawab bahwa setidaknya beberapa eksperimen pikiran sains juga memiliki ciri-ciri yang sama. Jadi, entah eksperimen pikiran sains ini seburuk eksperimen pikiran filsafat—dalam arti: kedua jenis eksperimen pikiran tersebut adalah "rekan yang sama-sama bermasalah"—atau tidak ada yang dapat disangkal tentang eksperimen pikiran yang memiliki ciri-ciri yang dipertanyakan—kedua jenis eksperimen pikiran tersebut tidak bersalah. Karena Wilkes tidak ingin meragukan eksperimen pikiran sains, maka tampaknya kritiknya terhadap eksperimen pikiran filsafat ini gagal.

Untuk meringkas bagian ini, tidak ada asumsi dasar bahwa eksperimen pikiran mendeskripsikan kemungkinan sejati kecuali ditampilkan sebaliknya. Eksperimen pikiran perlu dinilai berdasarkan kasus per kasus. Perhatian khusus perlu diberikan pada asumsi

latar belakang yang dibuat yang (mungkin implisit) dan juga pada ketahanannya.[12]

3.6 Filsafat Eksperimental

Misalkan sebuah eksperimen pikiran dirancang untuk memperoleh intuisi tertentu. Eksperimen pikiran bisa dikatakan berhasil hanya jika ia memunculkan intuisi tersebut pada khalayaknya. Ini menimbulkan pertanyaan: seberapa luas intuisi itu? Artikel jurnal dan konferensi memberikan beberapa indikasi tentang seberapa luas intuisi itu di antara para filsuf. Tapi kita perlu mempertimbangkan efek tokoh-tokoh otoritas filsafat dalam menanamkan intuisi pada penggemarnya yang terpesona dan murid-muridnya yang patuh. Latar belakang pendidikan filsuf akademis juga hampir tidak dikenal oleh penduduk yang lebih luas. Mereka telah menjalani bertahun-tahun pembelajaran khusus yang membenamkan mereka dalam teori-teori filosofis yang aneh dan indah. Hasilnya, bisa kita duga bahwa intuisi mereka penuh dengan teori dan interpretasi. Data yang secara teoretis bias seperti itu membuat bukti kurang dapat dipercaya daripada yang seharusnya untuk pengujian teori. Ini juga berimplikasi pada model kerja analisis yang disajikan dalam bab 2, §3, karena model tersebut menjadikan intuisi tentang kasus hipotetis sebagai alat uji bagi calon analisis.

Apa yang perlu dilakukan? Para filsuf harus keluar dari kursi berlengan mereka dan terjun ke lapangan. Mereka perlu melakukan eksperimen konkret. Secara khusus, mereka perlu melakukan survei pada masyarakat umum untuk melihat intuisi apa yang mereka miliki. Begitulah yang dikatakan pendekatan terbaru yang disebut "filsafat eksperimental" (atau singkatnya: "x-fi"). Sampai saat ini, para peneliti dalam pendekatan ini telah melakukan survei untuk

[12] Untuk pembahasan lebih lanjut tentang Wilkes, lihat Haggqvist (1996, bab 2) dan Coleman (2000).

mendapatkan intuisi tentang topik seperti pengetahuan, rujukan, tindakan, dan tanggung jawab moral (Alexander dan Weinberg 2007, Kauppinen 2007, Knobe dan Nichols 2008, bagian I-III, dan Swain, Alexander, dan Weinberg 2008). Hasil survei ini sangat menggugah pikiran. Beberapa hasil menggambarkan tanggapan yang berbeda dari kelompok yang berbeda untuk kasus yang sama. Hasil lain menggambarkan tanggapan berbeda dari kelompok yang sama untuk kasus serupa. Untuk kasus jenis pertama, Weinberg, Nichols dan Stich (2008) mengklaim bahwa sebagian besar orang Barat yang disurvei menilai kasus Gettier tertentu bukan sebagai kasus pengetahuan, sedangkan sebagian besar orang Asia Timur yang disurvei menilainya sebagai kasus pengetahuan.

Apa yang harus kita buat dari filsafat eksperimental dan hasilnya? Dalam menyajikan eksperimen pikiran, seseorang menyelidiki tanggapan terhadap kasus yang mungkin: "Apa yang akan kamu katakan tentang kasus yang baru saja dijelaskan?" Ambil, misalnya, kisah Locke tentang pangeran dan tukang sepatu (Locke 1694, buku II, bab 27, seksi 15). Seseorang tersadar. Dia memiliki tubuh pangeran tetapi dia tidak memiliki ingatan tentang perbuatan pangeran. Namun, dia memiliki ingatan yang jelas tentang perbuatan tukang sepatu itu. Orang lain tersadar. Dia memiliki tubuh tukang sepatu tapi dia tidak memiliki ingatan apa pun tentang perbuatan tukang sepatu. Namun, dia memiliki ingatan yang jelas tentang tindakan pangeran. Apakah benar bahwa pangeran dan tukang sepatu bertukar tubuh? Pertanyaan tersebut perlu untuk dijawab. Ia adalah masalah kontingen yang hanya dapat diketahui secara aposteriori seperti apa tanggapan untuk pertanyaan tersebut. Ini saja sudah cukup untuk menunjukkan bahwa sangat berharga bagi filsuf untuk melakukan survei tanggapan terhadap kasus yang mungkin terjadi. Tetapi beberapa kualifikasi perlu dibuat.

Pertama, merancang survei, menyusun pertanyaan yang akan diajukan, melakukan survei, dan mereplikasi semuanya perlu di-

lakukan dengan benar. Genoveva Martí berpandangan bahwa setidaknya satu survei filsafat eksperimental telah dirancang dengan buruk. Pertanyaan survei seharusnya mendapatkan intuisi tentang referensi sebuah nama, tetapi formulasinya justru akan memunculkan intuisi berkaitan dengan teori tentang apa yang menentukan referensi nama (Martí 2009).

Kedua, tidak semua masalah yang diangkat oleh eksperimen pikiran dapat diselesaikan dengan survei (Jackson 2008). Misalnya, satu pelajaran yang ditarik Locke adalah bahwa ada kemungkinan karakteristik tubuh dan karakteristik psikologis seseorang itu bisa terlepas. Ini adalah fakta mengejutkan yang kita pelajari apakah cerita Locke adalah kisah bertukar tubuh atau tidak. Pelajaran lain yang ditarik Locke adalah bahwa berguna jika kita membedakan konsep menjadi pribadi, memiliki tubuh, dan memiliki psikologi.

Ketiga, survei tidak memberi tahu kita pelajaran apa yang dapat diambil darinya, dan sulit untuk menarik kesimpulan yang pasti berdasarkan data survei yang terbatas. Weinberg dkk. mengambil pelajaran bahwa intuisi epistemik itu bervariasi dari budaya ke budaya, dan juga bahwa intuisi tersebut bervariasi dari satu kelompok sosial ekonomi ke kelompok lainnya (Nichols, Stich, dan Weinberg 2003, 232). Pelajaran ini kontroversial. Jackson menyarankan bahwa pelajarannya mungkin sebaliknya bahwa orang Barat dan Asia Timur memiliki konsep pengetahuan yang berbeda (Jackson 2008).[13] Weinberg dkk. memiliki sejumlah tanggapan (Nichols, Stich, dan Weinberg 2003, 245). Pertama, mereka menjawab bahwa jika Jackson benar, maka mungkin para filsuf (apalagi rakyat) menggunakan konsep yang berbeda ketika mereka berdebat. Namun itu akan mengancam praktik filosofis standar. Di sini Jackson harus menjawab bahwa ancaman membicarakan dua hal berbeda tapi masing-masing kita meyakini sedang membicarakan hal yang sama

[13] Lihat juga Sosa (2008).

itu selalu bersama kita, dan pelajaran yang dia sarankan itu tidak membuat ancaman itu semakin meningkat. Ini sangat membantu menunjukkan satu area yang di dalamnya kelompok yang berbeda saling berbicara. Sebagai ukuran praktis, tingkat ancaman dalam setiap debat dapat dievaluasi dengan melanjutkan debat dan melihat apakah para peserta sangat tidak setuju dalam intuisi mereka (yang menunjukkan perbedaan konsep) atau apakah ketidaksepakatan tersebut relatif terbatas.

Ini juga melucuti pertanyaan lebih lanjut dari Weinberg dkk. Mereka bertanya-tanya apakah masuk akal bahwa setiap ketidaksepakatan yang jelas itu berasal dari perbedaan konsep. Tetapi usulannya adalah bahwa hanya jika ada ketidaksepakatan yang luas—ketidaksepakatan tentang banyak kasus Gettier, bukan hanya satu atau dua—dan ketidaksepakatan itu tetap ada setelah refleksi, maka ketidaksepakatan itu harus dinilai terletak pada perbedaan konsep. (Ingat pandangan Rey tentang kepemilikan konsep di bab 2, §12.) Terakhir, Weinberg dkk. bertanya apakah berguna jika kita memiliki konsep pengetahuan Barat (atau Asia Timur). Namun, kerja filosofis utama telah dilakukan untuk menjelaskan kegunaan dari setidaknya konsep pengetahuan Barat (Craig 1990).[14]

Weinberg dkk. berbicara tentang "romantisme yang didorong oleh intuisi" (Weinberg, Nichols dan Stich 2008, 19-21). Mereka berpandangan bahwa perbedaan yang ditemukan secara empiris dalam intuisi menimbulkan keraguan terhadap keterpercayaan intuisi tentang kasus yang mungkin. Namun, jika intuisi salah satu kelompok budaya itu dapat dipercaya, maka tidak ada yang mengatakan kelompok mana yang dapat dipercaya itu. Jackson menjawab bahwa ini

> [m]emperlakukan intuisi seolah-olah ia adalah semacam pelepasan "modul intuisi" di otak yang telah terbukti tidak dapat dipercaya sehubungan dengan, katakanlah, kasus Gettier. Tetapi keti-

[14] Untuk kritik lain terhadap tanggapan Jackson, lihat Williamson (2009, 130).

> ka kita merenungkan kasus Gettier, kita bertanya apakah kasus seperti yang dijelaskan itu termasuk kasus pengetahuan atau tidak. Kita tidak melakukan introspeksi; kita mengarahkan perhatian kita ke kasus tersebut dan menanyakan apa yang kita yakini tentangnya. Tidak ada yang memiliki intuisi tentang suatu kasus yang mungkin dan kemudian menilai bahwa kasusnya begini dan begitu. (Jackson 2008)

Tidak jelas apakah itu membahas tuduhan tersebut. Tuduhannya adalah bahwa intuisi tidak dapat dipercaya. Fakta bahwa ketika kita berintuisi kita tidak mawas diri, dan bahwa perhatian kita diarahkan pada kasus yang dipermasalahkan, itu tidak relevan dengan persoalan. Pertimbangkan persamaannya: angan-angan dituduh tidak dapat dipercaya. Fakta bahwa dalam angan-angan kita tidak mawas diri, dan bahwa perhatian kita diarahkan pada kasus yang dipersoalkan—kasus yang ingin kita peroleh—itu tidak membenarkan tuduhan tersebut. (Ada perdebatan besar yang sedang berlangsung tentang keterpercayaan intuisi).[15]

3.7 Kesimpulan

Terlepas dari kekhawatiran apa pun yang mungkin kita miliki tentang keterpercayaan intuisi, tampaknya pendasaran terhadap intuisi juga sangat diperlukan. Berikut adalah proposal skeptis yang tentatif dan spekulatif. Kita perlu menguji analisis filosofis yang diusulkan, dan tampaknya satu-satunya cara untuk mengujinya adalah dengan metode kasus hipotetis—metode pengujian atas dasar kecenderungan kita untuk menerapkan kata-kata pada kasus imajiner tertentu. Asumsi terakhir ini, bagaimanapun, patut dipertanyakan. Sebagai ganti metode contoh hipotetis, kita mungkin menganggap

[15] Untuk pendukung intuisi, lihat Tidman (1994, 1996), Pust (2000a, 2000b), Levin (2004), Miščević (2004), Sosa (2006), Goldman (2007), dan Liao (2008). Untuk pengkritiknya, lihat Hintikka (1999), Morgalis dan Laurence (2003), Kornblith (2002, bab 1), Hales (2006, bab 1), Kornblith (2006), Weinberg (2007), dan Feltz (2008).

analisis menawarkan penjelasan terbaik terhadap beberapa fenomena yang diketahui sebelumnya.[16] Ambil sebuah contoh. Anggaplah, betapapun beragama keadaannya, kita menemukan bahwa kasus pengetahuan proposisional dan kasus keyakinan yang benar yang dihasilkan secara terpercaya itu memiliki luas cakupan yang sama (bukti kita adalah bahwa segala sesuatu merupakan kasus pengetahuan jika dan hanya jika sesuatu itu adalah kasus keyakinan yang benar yang diproduksi secara terpercaya). Kita juga belajar dari pengalaman bahwa memiliki pengetahuan proposisional memungkinkan kita untuk bernavigasi di sekitar lingkungan kita dan untuk memuaskan keinginan kita. Kurang lebih secara mandiri, kita mempelajari keyakinan mana yang benar dan dihasilkan oleh proses yang lebih sering menghasilkan keyakinan yang benar. Proses ini mungkin dijelaskan dalam istilah non-teknis atau dalam kosakata khusus neurologi atau psikologi ilmiah. Penyelidikan lebih lanjut mengungkapkan bahwa keyakinan yang benar dan dihasilkan oleh proses yang dapat dipercaya itu diharapkan dapat membantu kita untuk bernavigasi di sekitar lingkungan kita dan untuk memuaskan keinginan kita. Ini menempatkan kita pada posisi untuk menjelaskan mengapa pengetahuan juga memiliki ciri-ciri yang sama ini, dan mengapa semua kasus pengetahuan yang diakui sama luasnya dengan kasus-kasus keyakinan yang benar yang dihasilkan secara terpercaya. Penjelasannya adalah bahwa pengetahuan identik dengan keyakinan yang benar yang dihasilkan secara terpercaya. Penjelasan ini juga menjelaskan mengapa pengetahuan tidak memiliki fitur tertentu lainnya. Kamu dapat mengetahui p itu tanpa memastikan bahwa p atau tanpa mengetahui bahwa kamu tahu bahwa p. Penjelasannya adalah bahwa kamu dapat memiliki keyakinan yang benar yang dihasilkan secara terpercaya bahwa p tanpa mengetahui bahwa kamu memiliki keyakinan itu atau tanpa memastikan

[16] Ini mengacu pada beberapa ide di dalam Melnyck (2008a, 284-285).

bahwa p. Penjelasan tandingan mungkin bisa dibuat, tetapi penjelasan yang satu ini sangat sederhana dan lugas, dan mengikuti praktik ilmiah yang diakui dalam memberikan identifikasi teoretis untuk menjelaskan mengapa fenomena tertentu memiliki fitur yang sama dan mengapa fenomena tertentu tidak memiliki fitur tertentu. Dengan penyimpulan menuju penjelasan terbaik, kita menyimpulkan bahwa pengetahuan itu adalah keyakinan yang benar yang dapat dihasilkan secara terpercaya. Tidak ada pendasaran pada intuisi dalam penyimpulan tersebut.

Contoh di atas memperlakukan pengetahuan sebagai fenomena empiris. Benar atau tidak, pandangan tersebut dapat diterapkan pada fenomena yang tampaknya dapat diketahui secara apriori. Dapat diketahui secara apriori bahwa apa pun adalah fungsi yang dapat dikomputasi secara efektif jika dan hanya jika ia adalah fungsi yang dapat dikomputasi dengan mesin Turing. Hipotesis bahwa kedua jenis fungsi ini identik itu memiliki kekuatan untuk memberikan penjelasan dengan memungkinkan kita untuk membuktikan berbagai kebenaran niscaya tentang prosedur mekanis dan sistem formal (Anderson 1990, 174-75).

Poin utamanya di sini adalah kasus yang mendukung contoh ilustrasi analisis ini tidak bergantung pada metode kasus hipotetis. Kasus pengetahuan itu dikenali melalui efek perilakunya. Kasus fungsi yang dapat dikomputasi secara efektif itu dikenali melalui sifat formalnya. Intuisi itu mubazir. Begitulah yang dikatakan oleh proposal skeptis.

Pertanyaan-pertanyaan untuk Didiskusikan

1. Di akhir §2, kita mencatat pandangan bahwa eksperimen pemikiran yang berbeda memiliki peran yang berbeda. Apakah peran yang terdaftar itu eksklusif? Apakah peran yang terdaftar itu sudah mencakup semuanya?

2. Di §3, kita membahas lima teori tentang apa itu eksperimen pikiran. Manakah dari teori-teori itu yang membentuk pasangan yang konsisten? Pasangan mana yang tidak konsisten?

3. Brown berpendapat bahwa eksperimen pikiran memberikan pengetahuan tentang dunia Platonis. Dia mengakui bahwa dia tidak memiliki penjelasan tentang bagaimana eksperimen pikiran itu melakukan ini, tetapi mengatakan bahwa kasus pengetahuan kita tentang dunia fisik itu tidak berbeda. Kita tidak memiliki penjelasan tentang bagaimana perubahan otak menghasilkan perubahan keyakinan. Apakah pembelaan Brown itu efektif?

4. Jika eksperimen pikiran adalah argumen, apakah eksperimen tersebut memiliki struktur yang sama? Jika iya, seperti apa strukturnya? (Untuk beberapa pandangan, lihat Sorensen [1992a, bab 6] dan Häggqvist [2009, 62–68].)

5. Dapatkah kamu membayangkan sesuatu yang bersinar dengan warna abu-abu? Jika tidak, apakah itu alasan untuk percaya bahwa sesuatu yang bersinar itu mustahil berwarna abu-abu? Secara lebih umum, apakah imajinasi merupakan sumber pengetahuan modal? Dan, jika iya, apakah itu satu-satunya sumber pengetahuan modal

kita?

6. Eksperimen pikiran terkadang menyangkut situasi yang dibuat-buat. Wilkes mengklaim bahwa semakin jauh eksperimen pemikiran terlepas dari kehidupan sehari-hari, semakin "meragukan, tidak pasti, dan dapat diperdebatkan" (Wilkes 1988, 47). Johnston berpendapat tentang penilaian intuitif bahwa "akan ada alasan untuk menganggap bahwa penilaian ini semakin tidak dapat dipercaya, maka semakin aneh kasus yang dipersoalkan" (Johnston 1987, 63). Apakah kritik ini benar?

7. Dengan berusaha mendeskripsikan kasus-kasus yang jauh dari kehidupan sehari-hari, apakah eksperimen pikiran menggunakan kata-kata di luar penggunaan normalnya (Coady 2007, 114)? Quine khawatir bahwa:

> Metode fiksi sains memiliki kegunaannya dalam filsafat, tetapi... saya bertanya-tanya apakah batasan metode tersebut diperhatikan dengan benar. Untuk mencari apa yang "secara logis diperlukan" untuk kesamaan pribadi dalam keadaan yang belum pernah terjadi sebelumnya adalah menunjukkan bahwa kata-kata memiliki kekuatan logis di luar apa yang telah dilekatkan oleh kebutuhan masa lalu kita. (Quine 1972, 490)

Apakah kekhawatiran Quine itu masuk akal? Bagaimana kekhawatirannya harus dipenuhi? (Untuk beberapa pandangan yang relevan dengan pertanyaan 6 dan 7, lihat Sorensen [1992b, bab 2 dan 277–284].)

Bacaan Utama untuk Bab 3

Alexander, Joshua dan Jonathan Weinberg (2007) "Analytic Epistemology and Experimental Philosophy."

Cooper, Rachel (2005) "Thought Experiments."

Gendler, Tamar Szabo (2000) Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases.

Knobe, Joshua dan Shaun Nichols (2008) (eds.) Experimental Philosophy.

Melnyck, Andrew (2008a) “Conceptual and Linguistic Analysis: A Two-Step Program.”

Wilkes, Kathleen (1988) Real People bab 1.

Williamson, Timothy (2007) The Philosophy of Philosophy bab 6 dan 7.

4

KESEDERHANAAN

4.1 Pendahuluan

PERTIMBANGKAN persebaran titik pada sebuah grafik. Setiap titik merepresentasikan sebuah data. Misalkan kamu ingin menggambar garis melalui titik-titik tersebut. Mungkin kamu akan menggambar kurva paling halus yang menghubungkan titik-titik tersebut. Tetapi mengapa menggambar garis yang halus daripada garis yang berantakan untuk menghubungkan titik-titik tersebut? Padahal jika terdapat banyak titik pada grafik tersebut, banyak kurva yang dapat ditarik melalui titik-titiknya. Mengapa mengistimewakan kurva yang paling halus?

Ambil contoh lain. Misalkan apartemenmu dirampok. Tim yang menangani kejahatan mengidentifikasi sekumpulan sidik jari kriminal dan sekumpulan jejak kaki kriminal. Berapa banyak pencuri yang membobol? Berdasarkan bukti tersebut, kamu mungkin beranggapan bahwa hanya ada satu pencuri. Tetapi mengapa beranggapan hanya ada satu pencuri daripada beranggapan ada beberapa pencuri, yang salah satunya cukup ceroboh sehingga meninggalkan sidik jari, dan yang lainnya cukup ceroboh sehingga meninggalkan

jejak kaki, sementara semua orang lain yang membantu mereka sangat berhati-hati sehingga tidak meninggalkan jejak apa pun? Ada banyak hipotesis tentang jumlah pencuri yang konsisten dengan bukti yang diberikan.

Dalam kedua contoh di atas, pemikiranmu mungkin dipandu oleh pertimbangan kesederhanaan *(simplicity)*. Pertimbangan yang sama juga berlaku dalam sains dan filsafat. Sains dan filsafat memperlakukan kesederhanaan sebagai sebuah keutamaan teoretis:

> Aturan I: Kita harus mengakui tidak ada lagi penyebab hal-hal alamiah selain penyebab yang benar dan sekaligus cukup untuk menjelaskan penampakan hal-hal alamiah tersebut. (Newton 1686, buku III)

> Entitas tidak boleh digandakan tanpa kebutuhan. Dengan kata lain, dalam berurusan dengan pokok soal apa pun, cari tahu entitas apa yang jelas terlibat, dan nyatakan segala sesuatu yang lain dalam kaitannya dengan entitas tersebut. (Russell 1914, 107)

Prinsip kesederhanaan yang menjadi dasar bagi Newton dan Russell itu disebut Pisau Cukur Ockham. Pisau cukur tersebut berutang namanya pada William Ockham dan pada praktik abad pertengahan untuk menghilangkan tinta berlebih atau kesalahan dari kertas kulit dengan pisau cukur. Ada masalah interpretatif tentang bagaimana Ockham bermaksud menggunakan pisau cukurnya (atau, lebih tepatnya, penghapusnya), tetapi bab ini hanya akan membahas penggunaan pisau cukur di zaman modern. Salah satu cara merumuskan pisau cukur menyangkut jumlah entitas yang diandaikan: formulasi ini mengatakan bahwa entitas tidak boleh diandaikan tanpa kebutuhan. Pisau Cukur Ockham dan berbagai formulasinya akan menjadi topik bab ini.

4.2 Macam-macam Kesederhanaan

Pisau Cukur Ockham menimbulkan sejumlah pertanyaan:

(P1) Bagaimana seharusnya prinsip kesederhanaan itu dipahami lebih lanjut?
(P2) Apakah kesederhanaan merupakan salah satu ciri hipotesis ilmiah atau hipotesis filosofis yang baik?
(P3) Jika ia merupakan salah satu ciri yang baik, apa yang menyebabkan kebaikannya? Apakah kebaikannya itu primitif atau dapatkah ia dipahami dalam kaitannya dengan ciri-ciri lain dari sebuah hipotesis?

Bagian ini akan membahas (Q1). Pertanyaan itu berkaitan dengan prinsip kesederhanaan *apa pun*. (Mungkin ada lebih dari satu prinsip kesederhanaan.) Prinsip kesederhanaan adalah prinsip yang mengatur pemilihan hipotesis. Prinsip semacam itu mengatakan:

> Jika hipotesis H_1 lebih sederhana daripada hipotesis H_2, maka, asalkan hal-hal lainnya tetap sama, H_1 adalah hipotesis yang lebih baik daripada H_2, dan kita harus menerima H_1 daripada H_2.

Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan tentang hal ini. Pertama, kesederhanaan bukanlah hal yang tidak memiliki titik tengah. Kesederhanaan sebuah hipotesis itu memiliki tingkatan.

Kedua, kesederhanaan hipotesis adalah soal perbandingan. Hipotesis pertama mungkin lebih sederhana daripada hipotesis kedua, tetapi tidak sesederhana hipotesis ketiga.

Ketiga, apakah hipotesis pertama lebih sederhana daripada hipotesis kedua itu sebagian bergantung pada soal apa hipotesis tersebut. Kesederhanaan komparatif dari sepasang hipotesis itu ditentukan oleh pokok soal hipotesis tersebut.

Keempat, kesederhanaan hanyalah salah satu di antara sejumlah hal yang disebut "keutamaan teoretis". Keutamaan teoretis adalah sifat yang diinginkan yang mungkin dimiliki oleh hipotesis tertentu. Ia mencakup kesesuaian dengan data, kesesuaian dengan teori latar belakang, kekuatan dalam memberikan penjelasan *(explanatory power)*, kesuburan (seberapa banyak ide dan penggunaan baru yang disarankan oleh hipotesis tersebut), dan penghindaran masalah yang sulit diselesaikan.

Kelima, peran dari klausa "asalkan hal-hal lainnya tetap sama" adalah bahwa kesederhanaan sebuah hipotesis itu ditimbang bersama dengan keutamaan teoretis lainnya. Hipotesis yang lebih sederhana mungkin lebih disukai daripada hipotesis lain meskipun fakta bahwa hipotesis lain itu sedikit lebih disukai dalam kaitannya dengan beberapa keutamaan teoretis lainnya. Namun, kesederhanaan adalah alasan yang tidak dapat dibatalkan untuk menerima sebuah hipotesis. Hipotesis yang kurang sederhana mungkin lebih disukai daripada hipotesis lain jika hipotesis pertama itu memiliki banyak keutamaan teoretis lain sampai ke tingkat yang jauh lebih tinggi. Misalnya, jika sebuah hipotesis jauh lebih mampu memberikan penjelasan dan lebih subur daripada hipotesis saingannya yang lebih sederhana, maka hal ini dapat membuat hipotesis tersebut lebih disukai daripada hipotesis saingannya.

KESEDERHANAAN IDEOLOGIS DAN ONTOLOGIS

Kita telah membiarkannya terbuka apakah ada lebih dari satu jenis kesederhanaan, dan tampaknya memang ada. Ada perbedaan antara apa yang kita sebut kesederhanaan ideologis dan kesederhanaan ontologis. Kesederhanaan ontologis (secara kasar) menyangkut seberapa sederhana sebuah hipotesis menjelaskan dunia. Kesederhanaan ideologis menyangkut jumlah istilah ekstra-logis yang dianggap primitif oleh hipotesis, yaitu dianggap sebagai istilah yang takterdefinisikan (lihat Quine 1951). Tingkat kesederhanaan ideologis suatu hipotesis ditentukan oleh jumlah istilah primitif yang diperlukan untuk merumuskan hipotesis. Mungkin kamu memiliki teori matematika yang berisi istilah "himpunan" dan "bilangan" di antara istilah-istilah primitifnya. Kamu kemudian menemukan cara untuk mendefinisikan "bilangan" dalam kerangka "himpunan", sehingga teorimu tidak perlu lagi menganggap "bilangan" sebagai salah satu istilah primitifnya. Teorimu masih memiliki sumber ekspresif yang sama seperti sebelumnya; teorimu masih bisa menghasilkan kalimat

sebanyak sebelumnya. Tetapi teorimu telah menjadi lebih sederhana secara ideologis dengan mengurangi satu istilah dari kumpulan istilah primitifnya.

Kesederhanaan ontologis memiliki tiga pembedaan: kesederhanaan kualitatif dan kesederhaan kuantitatif; anti-kuantitas dan anti-kemubaziran; dan kesederhanaan yang relatif terhadap hipotesis dan kesederhanaan mutlak. Pembedaan ini tidak saling meniadakan, dan sesuatu yang berada di salah satu sisi sebuah pembedaan masih terbuka di sisi mana ia akan berada pada perbedaan lainnya.

KESEDERHANAAN KUALITATIF DAN KUANTITATIF

Kesederhanaan kualitatif berkaitan dengan jumlah jenis hal yang dianggap sebagai dasar oleh hipotesis tertentu. Kesederhanaan kuantitatif berkaitan dengan jumlah contoh yang dikemukakan oleh hipotesis tersebut untuk setiap jenis yang dianggap sebagai dasar. Sebagai contoh, pada abad kesembilan belas para astronom telah mengamati gangguan di orbit Uranus dan berusaha menjelaskannya. Pada tahun 1845–1846 Leverrier dan Adams mempostulatkan sebuah planet takteramati (Neptunus) dengan massa dan orbit tertentu yang akan menyebabkan anomali yang teramati di orbit Uranus. Dengan mempostulatkan sebuah planet, mereka mempostulatkan sesuatu yang termasuk dalam jenis hal yang oleh astronomi telah dianggap sebagai jenis dasar. Jadi hipotesis mereka secara kualitatif sederhana. Dengan mempostulatkan hanya satu hal dari jenis itu, hipotesis mereka secara kuantitatif sederhana. Pertimbangkan hipotesis tandingan imajiner yang berusaha menjelaskan orbit Uranus dengan mempostulatkan selusin planet, yang masing-masing planet itu memiliki massa yang lebih besar daripada massa Neptunus dalam perhitungan Leverrier dan Adams (Schlesinger 1963, 24). Planet-planet ini dianggap berada di tempat tertentu sehingga sebagian saling meniadakan pengaruh gravitasi planet lain di Uranus, meskipun pengaruh gabungannya menghasilkan gerakan

anomali Uranus yang teramati. Teori "banyak planet" ini secara kualitatif sederhana: ia hanya mempostulatkan jenis hal yang sudah diakui sebagai dasar oleh astronomi. Tapi secara kuantitatif ia tidak sesederhana teori Leverrier dan Adam. (Untuk contoh serupa, lihat pembahasan teori neutrino di Baker [2003, 245-46].)

Perbedaan kesederhanaan kualitatif di antara dua hipotesis cocok dengan perbedaan kesederhanaan ideologisnya. Sebuah hipotesis mempostulatkan adanya jenis dasar baru K jika dan hanya jika hipotesis tersebut memperkenalkan predikat primitif "K." Pembacaan dari kiri-ke-kanan terhadap bikondisional ini tampaknya tidak kontroversial: sebuah hipotesis mempostulatkan jenis dasar baru K hanya jika ia memperkenalkan istilah primitif untuk menggambarkan pengandaian barunya itu. Pembacaan dari kanan-ke-kiri terhadap bikondisional tersebut kontroversial. Ini adalah pembacaan yang mengatakan bahwa sebuah hipotesis memperkenalkan predikat primitif "K" hanya jika ia mempostulatkan adanya jenis dasar baru K. Contoh-tandingannya diberikan oleh istilah-istilah non-sortal seperti "merah" dan "panas" (lihat Weintraub 1997, 115). Tidak seperti istilah sortal seperti "katak" atau "pemanggang roti", istilah non-sortal tidak memberikan prinsip untuk membedakan dan menghitung hal-hal yang diterapkan padanya. Sebagai contoh, kita tidak dapat secara layak bertanya apakah satu benda sama panasnya dengan benda yang lain.

Namun demikian, istilah non-sortal tidak memberikan contoh-tandingan. Sebuah hipotesis memperkenalkan predikat primitif non-sortal "K" jika dan hanya jika ia mempostulatkan adanya jenis dasar K sedemikian rupa sehingga "K" berlaku untuk semua jenis dasar itu dan hanya pada jenis dasar itu. Dengan memperkenalkan "panas" sebagai salah satu predikat primitifnya, sebuah hipotesis akan mempostulatkan adanya sebuah jenis dasar benda—yaitu benda panas. Tidak relevan bahwa predikat juga tidak memberikan cara untuk membedakan dan menghitung hal-hal dengan jenis seperti

itu.

KESEDERHANAAN ANTI-KUANTITATIF DAN KESEDERHANAAN ANTI-KEMUBAZIRAN

Kesederhanaan ontologis dapat lebih jauh dibedakan dalam kerangka anti-kuantitas dan anti-kemubaziran (Barnes 2000). Prinsip anti-kuantitas memberitahu kita untuk mengandaikan sesedikit mungkin hipotesis untuk menjelaskan fenomena. Prinsip anti-kemubaziran memberitahu kita untuk tidak mempostulatkan hipotesis yang tidak diperlukan untuk menjelaskan data. Berikut adalah ilustrasi dari pembedaan ini.

Misalkan teori T_1 dan T_2 masing-masing sesuai dengan data yang tersedia sama baiknya, tetapi T_1 berisi lebih banyak hipotesis daripada T_2. Kemudian prinsip anti-kuantitas mengatakan bahwa T_1 tidak sesederhana T_2. Namun demikian, setiap hipotesis di T_1 mungkin diperlukan oleh T_1 untuk menjelaskan data, sedangkan T_2 berisi beberapa hipotesis yang tidak diperlukan untuk menjelaskan data. Kemudian prinsip anti-kemubaziran mengatakan bahwa T_2 tidak sesederhana T_1. Untuk kembali ke contoh Uranus, teori Leverrier dan Adams terdiri dari satu hipotesis—yaitu hipotesis Neptunus. Teori banyak planet terdiri dari selusin hipotesis, dengan masing-masing hipotesis menjelaskan massa dan jalur melalui ruang dan waktu salah satu planet yang diandaikan. Prinsip anti-kuantitas mengatakan bahwa teori Neptunus lebih sederhana daripada teori banyak planet. Namun demikian, tidak satupun dari dua belas hipotesis dalam teori banyak planet yang mubazir dalam menjelaskan pergerakan Uranus yang diamati. Semua hipotesis itu dibutuhkan agar teori tersebut memberikan penjelasan. Jadi prinsip anti-kemubaziran tidak mengatakan bahwa teori Neptunus lebih sederhana daripada teori banyak planet.

Ketika ada bukti yang menentang sebuah teori, salah satu cara buruk untuk mencoba menyelamatkan teori tersebut adalah dengan

memodifikasinya sedemikian rupa sehingga bukti tersebut tidak lagi menentangnya. Ini dikenal sebagai modifikasi ad hoc terhadap teori. Ini adalah cara yang buruk untuk memodifikasi teori karena tidak ada alasan independen untuk memodifikasi teori selain untuk melindunginya dari bukti. Bukti-tandingan adalah alasan yang sah untuk memodifikasi teori hanya jika modifikasi tersebut akan mengarahkan teori untuk membuat prediksi yang sebelumnya tidak dibuatnya. Jika prediksi baru ini berhasil, berarti ia memberi alasan yang sebelumnya tidak dimiliki untuk menerima teori tersebut. Setiap kali suatu teori bersifat *ad hoc*, ia mudah terkena tuduhan prinsip anti-kuantitas. Misalkan teori T_1 menghadapi beberapa bukti-tandingan. Hipotesis baru ditambahkan ke T_1 untuk membuat teori itu konsisten dengan data. Tetapi jika ada teori saingan T_2 yang konsisten dengan data, dan teori itu memuat lebih sedikit hipotesis daripada T_1 versi yang sudah dimodifikasi, prinsip anti-kuantitas akan memilih T_2 daripada T_1.

KESEDERHANAAN MUTLAK DAN KESEDERHANAAN YANG RELATIF TERHADAP HIPOTESIS

Kesederhanaan bisa jadi absolut atau relatif terhadap hipotesis. Kita bisa melihat ini dengan prinsip anti-kuantitas dan anti-kemubaziran. Pertimbangkan prinsip anti-kuantitas. Misalkan H_1 dan H_2 adalah hipotesis saingan yang masing-masing akan menjelaskan fenomena yang sama. Prinsip anti-kuantitas memberitahu kita untuk mempostulatkan sesedikit mungkin hipotesis untuk menjelaskan fenomena. Jadi, dengan relatif terhadap masing-masing hipotesis, hipotesis pesaing seharusnya tidak diterima. Dalam pengertian itu, kesederhanaan bisa menjadi relatif terhadap hipotesis. Kesederhanaan dapat menjadi mutlak dalam arti bahwa, dengan latar belakang keyakinan yang sudah mapan, hipotesis yang diberikan tidak boleh diterima karena tidak perlu diterima. Kesederhanaan mutlak ini dapat dipahami sebagai kasus khusus kesederhanaan yang relatif terhadap

hipotesis, yang di dalamnya keyakinan latar belakang yang mapan adalah hipotesis yang terkonfirmasi dengan baik.

Kemubaziran penjelasan juga bisa menjadi relatif terhadap hipotesis atau mutlak. Misalkan H_1 dan H_2 adalah hipotesis saingan yang akan menjelaskan data yang sama. Dengan relatif terhadap masing-masing hipotesis, hipotesis lainnya menjadi mubazir dalam hal memberikan penjelasan. Akibatnya, setiap hipotesis itu secara relatif menjadi mubazir jika ada hipotesis pesaing. Dalam pengertian ini, kemubaziran bisa menjadi relatif terhadap hipotesis. Kemubaziran malah bisa menjadi mutlak dalam arti bahwa, dengan keyakinan latar belakang yang mapan, hipotesis yang diberikan menjadi mubazir untuk menjelaskan data tertentu.

Setelah menetapkan berbagai jenis kesederhanaan, ada pertanyaan tentang bagaimana kita seharusnya mempertimbangkan sebuah hipotesis yang tidak sesederhana hipotesis lain yang sama-sama sesuai dengan data. Kita dapat membedakan antara apa yang kita sebut pemahaman "ateistik" dan pemahaman "agnostik" (Sober 1981, 145–46).

Berdasarkan pemahaman ateistik, jika tidak ada alasan untuk meyakini bahwa ada K, kesederhanaan memberikan alasan untuk meyakini bahwa K tidak ada. Berdasarkan pemahaman agnostik, kesederhanaan memberikan alasan untuk menunda penilaian tentang apakah K ada. (Sober mendukung pemahaman ateistik berdasarkan beberapa contoh ilmiah.) Perlakuan ini tidak hanya perlu berlaku untuk prinsip kesederhanaan ontologis. Misalkan hipotesis H_1 dan H_2 memiliki istilah primitif yang sama kecuali jika H_2 menggunakan istilah primitif tambahan "K". Maka H_1 secara ideologis lebih sederhana dari H_2. Tidak ada alasan untuk percaya bahwa ada K jika dan hanya jika tidak ada alasan untuk percaya bahwa istilah "K" berlaku untuk sesuatu apa pun. Jadi, jika tidak ada alasan untuk percaya bahwa "K" berlaku untuk sesuatu apa

pun, kesederhanaan ideologis memberikan alasan untuk percaya bahwa K tidak ada (pada perlakuan ateistik) atau memberikan alasan untuk menangguhkan penilaian tentang apakah K itu ada (pada perlakuan agnostik).

Singkatnya, kesederhanaan ditandai oleh pembedaan berikut. Pertama, ada pembedaan antara kesederhanaan ontologis dan kesederhanaan ideologis. Kesederhanaan ideologis sebuah hipotesis menyangkut jumlah istilah yang dianggap primitif. Kesederhanaan ontologis sebuah hipotesis berkaitan dengan seberapa sederhana hipotesis tersebut memahami dunia ini. Kesederhanaan ontologis itu sendiri dapat dipahami dalam kerangka deretan beberapa pembedaan. Ada pembedaan antara kesederhanaan kualitatif—jumlah jenis dasar yang diandaikan sebuah hipotesis—dan kesederhanaan kuantitatif—jumlah contoh yang diandaikan hipotesis tersebut untuk masing-masing jenis dasarnya. Ada pembedaan antara kesederhanaan anti-kuantitatif—yang mengadaikan hipotesis sesedikit mungkin—dan kesederhanaan anti-kemubaziran—yang hanya mengadaikan hipotesis yang bisa memberikan penjelasan. (Ini menggambarkan sedikit apa yang akan dibahas di bab 5.) Akhirnya, ada pembedaan antara kesederhanaan yang relatif terhadap hipotesis—yaitu apa yang sederhana dalam kaitannya dengan hipotesis tertentu—dan apa yang sederhana secara absolut—yaitu apa yang sederhana berdasarkan latar belakang keyakinan yang mapan.

4.3 Apakah Kesederhanaan merupakan Sebuah Keutamaan Teoretis?

(P2) menanyakan apakah kesederhanaan merupakan ciri yang baik ("keutamaan teoretis") dari hipotesis ilmiah atau hipotesis filosofis. Karena kita telah membedakan beragam jenis kesederhanaan, (P2) dapat dianggap sebagai pertanyaan tentang yang mana (jika ada)

di antara jenis-jenis kesederhanaan itu yang merupakan ciri penting hipotesis. Bahkan jika kesederhanaan merupakan ciri penting hipotesis ilmiah, kita tidak dapat secara otomatis mengasumsikan bahwa kesederhanaan juga merupakan ciri penting hipotesis filosofis. Karena satu hal, penilaian tentang kesederhanaan dalam sains itu sangat bergantung pada konteks:

> Cara paling masuk akal untuk melihat kesederhanaan, menurut saya, adalah dengan menganggapnya sebagai karakteristik yang sangat relevan, tetapi penerapannya bervariasi dari satu konteks ilmiah ke konteks yang lain. Para spesialis dalam cabang sains tertentu membuat penilaian tentang tingkat kesederhanaan atau kerumitan yang sesuai dengan konteks yang ada, dan mereka melakukannya berdasarkan pengalaman yang luas dalam bidang penyelidikan ilmiah tertentu. Karena tidak ada ukuran kesederhanaan yang jelas yang diterapkan pada hipotesis dan teori ilmiah, para ilmuwan harus menggunakan penilaian mereka mengenai tingkat kesederhanaan yang diinginkan dalam konteks tertentu. Jenis penilaian yang saya maksud tidaklah aneh; ini adalah jenis penilaian yang muncul berdasarkan pelatihan dan pengalaman. Pengalaman ini terlalu kaya untuk menjadi hal yang dapat dijelaskan secara eksplisit (Salmon 1990, 563)

Maksud Salmon adalah bahwa penggunaan pertimbangan kesederhanaan dalam sains itu bergantung pada ciri-ciri yang sangat spesifik dari situasi yang dimaksud. Menghilangkan ciri-ciri ini berarti kamu menghilangkan dasar untuk menerapkan pertimbangan tersebut.

Lebih jauh, Sober berpendapat bahwa ada alasan untuk membedakan antara kesederhanaan komparatif beberapa hipotesis ilmiah yang membuat prediksi yang bertentangan, tetapi alasan ini tidak meluas ke hipotesis yang memiliki prediksi yang sama. Karena hipotesis filosofis biasanya tidak membuat prediksi, secara trivial benar bahwa beberapa hipotesis filosofis itu memiliki prediksi yang sama. Argumen Sober mensyaratkan bahwa tidak ada alasan untuk menerapkan pertimbangan kesederhanaan pada hipotesis semacam

ini (lihat Sober 1990; 1996; Forster dan Sober 2004; dan Vahid 2001, §3).

Kita akan membahas dua bidang yang di dalamnya pertimbangan kesederhanaan telah diterapkan pada hipotesis filosofis. Bidang pertama adalah filsafat akal budi. Masalahnya di sini adalah apakah Pisau Cukur Ockham itu mendukung teori identitas **pikiran-otak** (§4). Bidang kedua adalah modalitas. Masalahnya di sini adalah apakah Pisau Cukur Ockham menentang **realisme modal** David Lewis: yaitu pandangan bahwa dunia mungkin yang lain itu ada dan merupakan hal yang sama jenisnya dengan dunia aktual (§5).

4.4 Studi Kasus: Teori Identitas Pikiran-Otak

Teori identitas pikiran-otak secara khusus dipertahankan oleh J.J.C. Smart (1959, 1984). Argumen utama Smart untuk teori ini didasarkan pada Pisau Cukur Ockham. Baru-baru ini, teori Smart dan argumennya telah dipertahankan oleh Christopher Hill (1991, 35-40). Kita akan membahas teori itu sendiri, dan kemudian menilai argumen Smart yang menggunakan Pisau Cukur Ockham.

Teori identitas pikiran-otak adalah teori fisikalis. Ia mengklaim bahwa pikiran itu identik dengan otak fisik. Lebih lengkapnya, teorinya adalah bahwa setiap sifat (atau jenis) mental itu identik dengan beberapa sifat fisikal. Memiliki rasa sakit, atau berpikir bahwa Wina adalah ibu kota, atau menginginkan minuman dari kulkas itu masing-masing merupakan sifat mental, dan orang yang berbeda, atau orang yang sama pada waktu yang berbeda, dapat memiliki sifat mental yang sama. Teori identitas mengklaim bahwa seseorang yang memiliki sifat mental tertentu itu identik dengan orang yang memiliki sifat fisikal tertentu—sifat fisikal dari sistem saraf pusatnya. (Faktanya, Smart sebenarnya tidak pernah bermaksud untuk mengklaim bahwa semua sifat mental identik dengan sifat fisikal, meskipun itu adalah teori yang diatribusikan oleh banyak filsuf ke-

padanya.) Meskipun teori bahwa sifat mental identik dengan sifat fisikal otak itu merupakan sebuah teori filosofis, tetapi teori itu lebih lanjut menyatakan bahwa adalah tugas sains untuk menemukan sifat fisikal mana yang identik dengan sifat mental tertentu. Teori ini disajikan sebagai **kebenaran kontingen** tentang sifat-sifat mental, sebagai lawan dari kebenaran niscaya tentang sifat-sifat mental. Ia juga dianggap sebagai teori yang perlu didukung oleh bukti empiris. Teori identitas bertentangan dengan dualisme, yaitu teori bahwa sifat mental dan sifat fisikal merupakan sifat yang fundamental dan berbeda.

Argumen berdasarkan Pisau Cukur Ockham untuk teori identitas adalah sebagai berikut. Ada bukti induktif untuk klaim bahwa contoh dari setiap sifat mental itu memiliki korelasi satu-satu dengan contoh beberapa sifat fisikal. Jadi, misalnya, ada bukti induktif bahwa seseorang mengalami sakit parah (sifat mental tertentu) jika dan hanya jika orang tersebut memiliki sifat fisikal tertentu di otaknya. Dalam hal ini, dualis dan fisikalis dapat sepakat: contoh dari setiap sifat mental itu memiliki korelasi satu-satu dengan contoh beberapa sifat fisikal. Bagi dualis, korelasi ini akan menjadi fakta kasar. Tetapi sementara kaum dualis mempostulatkan sifat mental dan sifat fisikal sebagai sifat yang sama-sama fundamental, pendukung teori identitas hanya mempostulatkan sifat fisikal sebagai sifat fundamental. Ingatlah bahwa salah satu rumusan Pisau Cukur Ockham mengatakan bahwa jika hipotesis H1 lebih sederhana daripada hipotesis H2, maka, asalkan hal-hal lainnya tetap sama, H1 adalah hipotesis yang lebih baik daripada H2, dan kita harus menerima H1 daripada H2. Secara khusus, asalkan hal-hal lainnya tetap sama, kita harus lebih memilih hipotesis yang mempostulatkan lebih sedikit kebetulan—lebih sedikit fakta kasar—daripada hipotesis pesaingannya (Maudlin 2007, 179–80). Oleh karena itu, teori identitas adalah teori yang lebih baik daripada dualisme, dan kita harus menerima teori identitas itu daripada dualisme. Secara

skematis, argumennya seperti ini:

(P1) *Korelasi*: untuk setiap sifat mental M, ada beberapa sifat fisikal F sedemikian rupa sehingga contoh M memiliki korelasi 1-1 dengan contoh P.

(P2) *Kesederhanaan*: asalkan hal-hal lainnya tetap sama, menganggap M identik dengan F itu lebih sederhana daripada menganggap M tidak identik dengan F.

(K) $\therefore$ *Teori identitas*: Jadi M itu identik dengan P.

Premis (P1) telah dipertanyakan dengan alasan bahwa makhluk dari spesies yang berbeda dapat memiliki sifat mental yang sama meskipun sifat fisikal otak mereka berbeda.[1] Mungkin manusia memiliki rasa sakit jika serat-C di otaknya terangsang, lumba-lumba merasakan sakit jika serat-D di otaknya terangsang, dan gurita merasakan sakit jika otaknya memiliki sifat fisikal yang lain lagi. Sifat-sifat mental, demikian klaimnya, diwujudkan secara banyak oleh sifat-sifat fisikal yang berbeda.

Menanggapi hal ini, pendukung teori identitas dapat mengklaim bahwa identitas antara sifat mental dan sifat fisikal itu "terbatas". Bukan sifat rasa sakit secara umum yang identik dengan perangsangan serat-C, melainkan sifat rasa-sakit-pada-manusia yang identik dengan perangsangan serat-C. Demikian juga sifat rasa-sakit-padal-lumba-lumba itu identik dengan perangsangan serat-D, bukan serat-C. Dan seterusnya. Dalam setiap kasus, sifat mental (yang terbatas) itu diidentifikasi dengan beberapa sifat fisikal (Jackson dan Braddon-Mitchell 1996, 99-100).

Bahkan jika kaum dualis mengakui bahwa ada korelasi satu-satu antara contoh setiap sifat mental dan beberapa sifat fisikal, biasanya mereka akan menentang penerapan Pisau Cukur Ockham untuk korelasi ini. Mereka akan mengangkat masalah tentang bagaimana sifat mental bisa identik dengan sifat fisikal. Mereka akan mengklaim bahwa ada "celah penjelasan" *(explanatory gap)* antara sifat fisikal

[1] Lihat, misalnya, Mucciolo (1974).

apa pun yang dimiliki makhluk tertentu dan sifat mental apa pun yang dimilikinya, dan bahwa celah ini mengeksklusi identifikasi sifat mental dengan sifat fisikal (Chalmers 1996, 169). Kaum dualis memiliki dua cara untuk menjelaskan celah penjelasan ini. Pertama, banyak sifat mental memiliki intensionalitas: ia dimaksudkan untuk merepresentasikan bagaimana dunia ini ada. Meskipun beberapa hal fisikal juga melakukan representasi, seperti papan penunjuk arah dan kata-kata di atas kertas, kekuatan representasinya berasal dari penggunaan kita terhadapnya. Sebaliknya, kekuatan representasi keadaan mental itu bersifat intrinsik. Memikirkan Alberta, atau mengharapkan hari yang cerah, berarti merepresentasikan objek atau situasi tertentu. Keadaan-keadaan ini tidak memiliki kekuatan representasi karena kita menggunakannya dengan cara tertentu, seperti halnya kita menggunakan papan penunjuk arah atau buku harian. Kaum dualis menyimpulkan bahwa perbedaan jenis antara sifat mental yang representasional dan sifat fisikal yang representasional ini mengeksklusi kesamaan keduanya. Kedua, banyak sifat mental memiliki "perasaan mentah" yang bersifat pengalaman: ada pengalaman bagaimana merasa gatal, atau merasa takut, atau memiliki bayangan jingga. Sifat mental ini memiliki kualitas pengalaman yang berbeda ("qualia"). Tidak ada sifat fisikal yang memiliki kualitas pengalaman seperti itu. Eksperimen pikiran sederhana memberi tahu kita banyak hal: kita dapat membayangkan ras makhluk yang secara fisik tidak dapat dibedakan dari kita dan berperilaku seperti kita, tetapi tidak memiliki kehidupan mental dan pengalaman. Artinya, mereka adalah "zombi". (Eksperimen pikiran ini diuraikan dalam bab 3, §2.) Kaum dualis menyimpulkan bahwa perbedaan jenis antara sifat mental yang bersifat pengalaman dan sifat fisikal ini menghilangkan kesamaan keduanya.

Mungkin teori identitas dapat menyelesaikan ini dan masalah lain yang dihadapi. Kita tidak akan membahas masalah ini lebih lanjut di sini. (Rey [1997, bab 2] membahas apa yang dia sebut

"godaan untuk dualisme.") Poin utamanya adalah bahwa kecuali ada kesepakatan umum bahwa teori tersebut dapat memecahkan masalah ini, tidak akan beralasan untuk menggunakan Pisau Cukur Ockham untuk mendukung teori identitas. Smart akan setuju (1966, 381):

> ... Jika pandangan bahwa pengalaman hanyalah proses otak dapat dipertahankan dari kritik apriori, ia harus lebih disukai, sebagai lawan dualisme, sebagai hipotesis yang lebih sederhana, lebih elegan, dan lebih ekonomis.

Tanggapan kaum dualis di atas terhadap argumen Smart yang menggunakan Pisau Cukur Ockham adalah contoh tanggapan yang dimiliki banyak filsuf ketika kritik dengan menggunakan Pisau Cukur Ockham dibuat untuk melawan teori mereka. Tanggapannya menyangkal bahwa hal-hal lainnya tetap sama di antara dua hipotesis yang bersaing. Selain itu, jika satu-satunya alasan untuk memilih hipotesis H_1 yang bertantangan dengan H_2 adalah karena H_1 lebih sederhana daripada H_2, pembela H_1 akan mengakui bahwa dalam semua hal lain H_2 adalah hipotesis yang baik. Itu akan menjadi pengakuaan yang substantif, dan mungkin merupakan pengakuan yang harus ditinjau oleh pembela H_1. Misalnya, teori identitas tentang pikiran adalah teori fisikalis tentang pikiran. Teori itu kemudian bergabung lebih baik dengan teori fisikalis tentang (misalnya) kehidupan daripada dengan dualisme dan itu tampaknya menjadi ciri yang baik dari teori identitas.

(P2) menanyakan apakah kesederhanaan merupakan ciri yang baik dari hipotesis filosofis atau hipotesis ilmiah. Bagian ini tidak memberikan jawaban langsung atas pertanyaan tersebut, tetapi dua poin yang relevan telah muncul. Pertama, dihadapkan pada tuduhan bahwa sebuah hipotesis tidak sederhana, pembela hipotesis tersebut dapat diduga akan mengklaim bahwa hal-hal lainnya tidak lagi sama dan tuduhan itu tidak beralasan. Kedua, jika sebuah hipotesis itu sederhana, kita harus mengharapkannya memiliki

ciri-ciri bagus lainnya yang tidak dimiliki oleh hipotesis-hipotesis pesaingnya.

4.5 Studi Kasus: Realisme Modal

Modalitas (atau, lebih tepatnya, modalitas *alethic*) berkaitan dengan apa yang mungkin benar (atau mungkin salah) dan apa yang niscaya benar (atau niscaya salah). Al Gore kalah dalam pemilihan presiden AS tahun 2000. Tapi jalannya sejarah politik AS bisa saja berubah arah. Jika berbagai faktor politik dan sosialnya berbeda, Gore akan memenangkan pemilihan. Dalam hal ini, Gore mungkin saja memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000. Hal ini dapat diungkapkan sebagai berikut: di sebuah dunia mungkin *(possible world)* Gore memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000. Sebaliknya, Al Gore pasti telah memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000 atau tidak pernah memenangkan pemilihan tersebut. Dalam pengertian itu, adalah niscaya bahwa Gore memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000 atau Gore tidak memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000. Kita mungkin mengatakan ini dengan mengatakan: di setiap dunia mungkin, Gore memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000 atau Gore tidak memenangkan pemilihan presiden AS tahun 2000. Tetapi bagaimana pembicaraan tentang hal-hal di dunia mungkin ini seharusnya dipahami lebih lanjut?

Tesis David Lewis tentang realisme modal adalah tesis tentang sifat modalitas dan tentang apa yang ada (Lewis 1973, bab 4 dan 1986, bab 1). Tesis ini mengatakan bahwa ada banyak sekali semesta spasio-temporal selain semesta kita sendiri. Lebih lengkapnya, menurut tesis Lewis, (1) klaim modal harus dipahami sebagai klaim tentang dunia mungkin, (2) dunia mungkin adalah hal yang sama dengan dunia aktual, dan (3) dunia mungkin yang lain selain dunia aktual itu ada.

Klaim (1) mengatakan bahwa klaim modal—yaitu klaim tentang apa yang mungkin atau tentang apa yang niscaya—harus dipahami sebagai klaim tentang apa yang benar di beberapa dunia mugkin atau di semua dunia mungkin. Secara khusus, adalah mungkin bahwa p jika dan hanya jika proposisi p benar di beberapa dunia, dan adalah niscaya bahwa p jika dan hanya jika proposisi p benar di semua dunia. Jadi, misalnya, adalah mungkin bahwa angsa itu berkaki tiga jika dan hanya jika proposisi bahwa angsa itu berkaki tiga benar di beberapa dunia, dan adalah niscaya bahwa angsa adalah burung jika dan hanya jika proposisi bahwa angsa adalah burung itu benar di semua dunia.

Klaim (2) adalah klaim tentang apa itu dunia mungkin. Semesta kita adalah sebuah dunia mungkin, yang di dalamnya semesta kita itu adalah sistem objek spasio-temporal terbesar yang terhubung yang mencakup kita sendiri. Setiap dunia mungkin yang lain juga merupakan sistem spasio-temporal objek-objek konkret (atau setidaknya sistem objek dalam sesuatu seperti relasi spasio-temporal). Menurut teori Lewis, tidak ada dunia yang secara spasio-temporal terhubung ke dunia lain mana pun, dan tidak ada objek yang ada di lebih dari satu dunia.

Klaim (3) mengatakan pluralitas dunia mungkin itu ada. Menurut realisme modal, setidaknya ada banyak dunia yang dibentuk oleh prinsip rekombinasi. Prinsip ini mengatakan bahwa, untuk setiap koleksi objek dari sejumlah dunia, ada dunia yang dihuni oleh sejumlah salinan objek tersebut (asalkan ada ruang-waktu yang cukup besar untuk menampungnya). Dunia yang kita sebut "dunia aktual" adalah dunia tempat kita berada.

Karena klaim (2) dan (3), realisme modal tampaknya menjadi hipotesis yang sangat tidak sederhana. Untuk setiap proposisi yang mungkin benar, ada beberapa dunia tempat proposisi itu benar. Jadi untuk setiap proposisi eksistensial yang mungkin benar, ada beberapa dunia tempat proposisi itu benar. Misalnya, meskipun penghuni

Mars dan Yeti tidak ada di dunia nyata, proposisi eksistensial bahwa penghuni Mars itu ada dan bahwa Yeti itu ada masing-masing mungkin benar. Jadi, menurut realisme modal, ada dunia yang di dalamnya setiap proposisi ini benar. Karena dunia semacam itu ada, apa yang mendiami dunia itu juga ada. Dunia yang di dalamnya adalah benar bahwa penghuni Mars itu ada adalah dunia tempat penghuni Mars berada. Demikian pula, dunia yang di dalamnya adalah benar bahwa Yeti itu ada adalah dunia tempat Yeti berada. Jadi penghuni Mars dan Yeti itu ada. Secara umum, jika proposisi bahwa K itu ada mungkin benar, maka, menurut realisme modal, ada dunia tempat K berada, dan itu mengatakan bahwa K itu ada. Realisme modal, dengan demikian, berkomitmen pada keberadaan K.

Lewis memiliki jawaban untuk kekhawatiran tentang kesederhanaan dan realisme modal. Ingatlah pembedaan antara kesederhanaan kualitatif dan kesederhanaan kuantitatif. Lewis mengakui bahwa realisme modal secara kuantitatif itu tidak sederhana karena ia berkomitmen pada keberadaan pluralitas dunia mungkin. Namun dia menyangkal bahwa realisme modal itu secara kualitatif tidak sederhana. Alasannya adalah karena realisme modal tidak berkomitmen pada keberadaan berbagai jenis hal yang berbeda. Lewis berargumen sebagai berikut. Kamu mengakui keberadaan dunia aktual. Itu adalah contoh dari satu jenis hal. Jenis hal yang dimaksud adalah jenis *dunia mungkin*. Itulah satu-satunya jenis yang keberadaannya diakui oleh realisme modal. Jadi realisme modal sama sederhananya dengan pandanganmu bahwa dunia aktual itu ada. Realisme modal berkomitmen pada keberadaan pluralitas dunia mungkin. Itu adalah komitmen terhadap keberadaan pluralitas contoh dari satu jenis hal saja, yaitu jenis *dunia mungkin*. Lewis selanjutnya mengklaim bahwa, dari dua jenis kesederhanaan ontologis, hanya kesederhanaan kualitatif yang secara teoretis penting. Oleh karenanya, ketidaksederhanaan kuantitatif realisme modal itu tidak

signifikan secara teoretis. Seperti yang dikatakan Lewis:

> Saya menganut pandangan umum bahwa kesederhanaan kualitatif itu baik dalam hipotesis filosofis ataupun hipotesis empiris; tetapi saya tidak mengakui anggapan apa pun yang mendukung kesederhanaan kuantitatif. Realisme saya tentang dunia mungkin itu hanya tidak sederhana secara kuantitatif, bukan secara kualitatif. Kamu sudah memercaya dunia aktual. Saya memintamu untuk memercayai lebih banyak hal semacam itu, bukan hal-hal yang baru. (Lewis 1973, 87)

Namun, ada alasan untuk mempertanyakan asumsi Lewis bahwa kesederhanaan kualitatif itu secara teoretis signifikan sedangkan kesederhanaan kuantitatif tidak. Kesederhanaan kualitatif dapat dipahami dalam kerangka kesederhanaan kuantitatif. Setiap jenis benda itu sendiri merupakan contoh dari sebuah jenis pada tingkat yang lebih tinggi. Ia adalah contoh dari jenis berikut: sebuah jenis benda. Jika hipotesis H_1 mempostulatkan lebih banyak jenis daripada hipotesis H_2, maka H_1, dibandingkan H_2, mempostulatkan lebih banyak contoh jenis dari tatanan yang lebih tinggi. Artinya, kesederhanaan kualitatif adalah spesies kesederhanaan kuantitatif. Jadi klaim kesederhanaan kualitatif secara teoretis signifikan sedangkan kesederhanaan kuantitatif tidak itu tidak dapat dipertahankan. Untuk mengakomodasi argumen ini, asumsi Lewis kemudian dapat dinyatakan kembali sebagai klaim bahwa satu-satunya jenis kesederhanaan kuantitatif yang secara teoretis signifikan adalah kesederhanaan kualitatif. Tetapi pandangan yang disajikan kembali tampaknya kurang jelas dibandingkan asumsi awal Lewis. Jika kesederhanaan kualitatif dan kesederhanaan kuantitatif merupakan pertimbangan yang berbeda, maka terdapat beberapa pandangan yang masuk akal bahwa hanya satu di antaranya yang menjadi pertimbangan penting dalam pemilihan hipotesis. Tetapi jika keduanya bukan merupakan pertimbangan yang berbeda, dan terkait sebagai spesies dan genus, maka pandangan tersebut tampaknya kurang masuk akal.

Selain itu, realisme modal tampaknya secara kualitatif juga rumit. Ia berkomitmen pada klaim bahwa, untuk setiap jenis hal yang mungkin, ada hal-hal dari jenis itu. Misalnya, naga hijau membentuk satu jenis hal yang mungkin, dan begitu pula keledai yang bisa berbicara. Realisme modal berkomitmen pada klaim bahwa ada hal-hal dari masing-masing jenis itu. Secara umum, ia berkomitmen pada klaim bahwa ada hal-hal dari setiap jenis yang mungkin ada (Melia 1992).[2]

Mari kita tinjau masalahnya. Realisme modal Lewis mengatakan ada dunia selain dunia aktual. Pandangan itu tampaknya secara kualitatif rumit. Lewis membantahnya. Dia mengatakan bahwa setiap orang setuju setidaknya satu dunia mungkin itu ada (yaitu, dunia aktual), dan dia hanya percaya bahwa ada lebih banyak hal dari jenis yang sama. Di sini Lewis mencoba untuk menjawab kritik bahwa teorinya secara kualitatif itu rumit dengan mengatakan kepada kita bahwa jenis yang relevan untuk menilai teorinya adalah jenis *dunia mungkin*. Ini adalah klaim yang sangat penting. Ini merupakan prosedur umum untuk mempertahankan teori filsafat apa pun dari tuduhan rumit secara kualitatif.

Perhatikan kembali perdebatan antara dualisme dan fisikalisme. Dualisme mengakui dua jenis hal yang fundamental, yaitu objek fisikal dan pikiran, sedangkan fisikalisme hanya menerima satu jenis hal yang fundamental, yaitu objek fisikal. Jadi dualisme tampaknya secara kualitatif itu rumit. Tetapi, mengikuti contoh Lewis, kaum dualis dapat menjawab kritik ini sebagai berikut: "Kamu, sang fisikalis, mengakui bahwa setidaknya beberapa substansi itu ada (yaitu, substansi fisikal). Saya hanya mengakui lebih banyak hal dari jenis yang sama."

Prosedur umum yang disarankan oleh Lewis sama dengan kartu "bebas dari penjara". Misalkan teori filsafat tertentu T dikritik

[2] Untuk penggunaan lain Pisau Cukur Ockham dalam menentang realisme modal, lihat Forrest (1982), (2001), dan Divers (1994).

karena rumit secara kualitatif, sebab T mempostulatkan A dan B sedangkan teori pesaingnya T^* hanya mempostulatkan A. Sekarang ada cara umum untuk mengarakterisasi A dan B. Jika perlu, A dan B dapat dengan mudah dikarakterisasi sebagai bagian dari *entah jenis A atau jenis B*. Berdasarkan karakterisasi ini, T tidak lebih rumit secara kualitatif daripada pesaingnya T^*. Setiap teori mempostulatkan adanya hal-hal hanya dari satu jenis, dan jenisnya *entah A atau B*. Perbedaan di antara kedua teori itu tidak bersifat kualitatif, tetapi hanya kuantitatif. T hanya mempostulatkan lebih banyak contoh dari jenis tunggal daripada pesaingnya T^*.

Jika benar, prosedur umum ini akan menunjukkan bahwa tidak ada teori yang secara kualitatif lebih rumit daripada para pesaingnya. Agaknya, Lewis akan menganggap ini sebagai konsekuensi yang tidak diinginkan, tetapi itu menunjukkan bahwa ada yang salah dengan prosedur umum tersebut. Untuk memblokir konsekuensi ini, kita mungkin memperkenalkan prinsip metodologis berikut. Ketika sepasang teori tidak setuju tentang apa yang ada, kita harus membingkai ketidaksepakatan di antara mereka dalam kerangka ketidaksepakatan tentang jenis benda apa yang ada. Dualisme dan fisikalisme tidak sependapat tentang apa yang ada. Jadi kita harus membingkai ketidaksepakatan di antara mereka dalam hal jenis apa yang mereka ajukan. Berikut adalah bagaimana perselisihan harus dibingkai: dualisme mempostulatkan adanya dua jenis fundamental, sedangkan fisikalisme hanya mempostulatkan adanya satu jenis fundamental. Dualisme dengan demikian dianggap sebagai teori yang secara kualitatif lebih rumit daripada fisikalisme. Aktualisme dan realisme modal juga tidak sependapat tentang apa yang ada. Jadi kita harus membingkai ketidaksepakatan di antara mereka dalam hal jenis apa yang mereka ajukan. Salah satu cara untuk membingkai ketidaksepakatan di antara mereka adalah bahwa realisme modal mempostulatkan adanya hal-hal dari dua jenis, yaitu *hal-hal aktual* dan *hal-hal non-aktual*, sedangkan aktualisme

mempostulatkan adanya hal-hal hanya dari satu jenis, yaitu *hal-hal aktual*. Realisme modal dengan demikian dianggap sebagai teori yang secara kualitatif lebih rumit.

Lewis mengatakan istilah "aktual" adalah sebuah kata indeksikal seperti kata "di sini" (Lewis 1986, 92–96). Di manapun kamu berada, penggunaanmu atas kata "di sini" itu merujuk pada lokasimu. Demikian pula, di dunia mana pun seseorang berada, penggunaannya atas kata "aktual" itu merujuk pada dunia tempat dia berada. Untuk setiap dunia d, relatif terhadap d, d itu aktual. Kita tidak perlu berdebat soal ini. Pandangan Lewis bahwa kata "aktual" adalah kata indeksikal berarti bahwa dunia mana yang aktual dan dunia mana yang tidak aktual itu relatif terhadap dunia. Meskipun demikian, ini masih menyisakan realisme modal dengan hal-hal dari dua jenis, yaitu *hal aktual* dan *hal non-aktual*. Hal mana yang termasuk pada salah satu jenis itu relatif terhadap sebuah dunia. Aktualis tidak mempostulatkan hal-hal dari kedua jenis tersebut relatif terhadap dunia. Aktualis juga tidak mempostulatkan hal-hal dari kedua jenis itu dalam hal yang tidak relatif terhadap dunia. Aktualisme masih muncul sebagai teori yang secara kualitatif lebih sederhana.

Mungkin ada cara lain untuk membingkai ketidaksepakatan antara realisme modal dan aktualisme dalam kerangka jenis yang mereka ajukan. Seperti yang telah kita lihat, Melia (1992) menyarankan cara lain yang serupa. Tetapi, pada setiap cara lain untuk membingkai ketidaksepakatan ini, realisme modal akan muncul sebagai teori yang secara kualitatif lebih rumit daripada aktualisme.

Perhatikan juga bahwa perbedaan kuantitatif apa pun di antara apa yang diandaikan oleh teori dapat dirumuskan ulang sebagai perbedaan kualitatif di antara mereka. Semisal, teori T_1 mempostulatkan adanya 20 contoh jenis A, sedangkan teori T_2 menyatakan ada 30. Akan selalu ada beberapa perbedaan di antara dua hal dalam jenis A, dan perbedaan tersebut dapat dirumuskan kembali

sebagai perbedaan jenis. Sebagai contoh, anggaplah tidak ada A yang dikemukakan oleh T_1 yang memiliki beberapa ciri-ciri tertentu, tetapi 10 A yang dikemukakan oleh T_2 memiliki ciri-ciri itu. Kita kemudian dapat mengklasifikasikan A dalam kerangka ciri-ciri ini. Sebut saja semua A dan hanya A yang memiliki ciri-ciri itu sebagai B. Jadi perbedaan kuantitatif di antara teori-teori tersebut dapat disusun kembali dalam kerangka T_1 yang menyatakan bahwa ada 20 A tetapi tidak ada B, dan T_2 yang menyatakan bahwa ada 20 A dan 10 B. Oleh karena itu, T_1 secara kuantitatif lebih sederhana daripada T_2, dan T_1 secara kualitatif juga lebih sederhana daripada T_2. Salah satu konsekuensi dari poin ini adalah bahwa Lewis keliru dalam menyatakan bahwa perbedaan kuantitatif di antara apa yang diandaikan oleh teori itu tidak relevan sedangkan perbedaan kualitatif di antara mereka itu relevan.

Namun, bahkan jika kritik dari kesederhanaan kualitatif ini memiliki kekuatan menentang realisme modal, seberapa besar kekuatan yang dimilikinya itu bergantung pada keadaan hipotesis pesaing. Pesaing ini berbeda dalam pandangan positif mereka tentang modalitas, tetapi mereka setuju bahwa kebenaran modal bukanlah kebenaran tentang dunia Lewisian, semesta spasio-temporal yang berbeda dari dunia aktual. Mereka setuju bahwa satu-satunya dunia adalah dunia aktual. Karenanya hipotesis pesaing ini disebut "aktualis". Lewis beranggapan bahwa realisme modal memiliki kelebihan dapat menjelaskan banyak kalimat—kalimat tentang kebenaran yang mungkin dan niscaya, kontrafaktual, kalimat tentang proposisi, sifat, kebertopangan *(supervenience)*, penyebaban, dan kebenaran kira-kira *(approximate truth)*—dalam kerangka kalimat tentang dunia mungkin, dan bahwa memahami dunia mungkin sebagai dunia Lewisian itu mereduksi semua kebenaran modal menjadi kebenaran non-modal (Lewis 1986, bab 1). Sebaliknya, kata Lewis, hipotesis aktualis itu tidak dapat menjelaskan rentang kalimat yang sama atau gagal mereduksi semua kebenaran modal menjadi kebenaran

non-modal (Lewis 1986, bab 3). Lewis beranggapan bahwa kegagalan ini membuat realisme modal lebih unggul daripada hipotesis aktualis. Keunggulan ini begitu menonjol sehingga, bahkan jika realisme modal secara kualitatif itu rumit dibandingkan hipotesis aktualis, ia masih merupakan hipotesis yang lebih baik daripada para pesaingnya. Jika ini benar, argumen berdasarkan Pisau Cukur Ockham itu gagal melawan realisme modal.

Poin terakhir ini menawarkan ilustrasi lain tentang bagaimana kritik dengan menggunakan Pisau Cukur Ockham terhadap teori tertentu dapat dibalas dengan jawaban bahwa hal-hal lainnya sudah tidak lagi sama. Dalam kasus realisme modal, Lewis sebenarnya menjawab bahwa teori aktualis itu lebih rendah dalam hal kemampuannya memberikan penjelasan daripada realisme modal, sehingga kesederhanaan teori aktualis yang lebih besar dibandingkan realisme modal itu bukanlah alasan untuk menolak realisme modal. Kasus realisme modal juga menggambarkan bagaimana keberatan dari kesederhanaan kualitatif secara krusial menyerang apa yang dianggap sebagai jenis hal yang relevan, dan ini sering terbuka untuk diperdebatkan. Para filsuf mungkin tidak setuju tentang apakah hipotesis H_1 secara kualitatif lebih sederhana daripada H_2 karena mereka tidak setuju tentang jenis hal apa yang relevan yang dalam kerangka jenis itu beberapa hipotesis ini harus dibandingkan.[3]

4.6 Mengapa Sederhana?

(Q3) menanyakan mengapa kita harus menganggap kesederhanaan hipotesis sebagai hal yang baik. Lebih jauh lagi, karena kesederhanaan hipotesis sering dianggap sebagai alasan untuk memercayai

[3] Untuk penilaian terhadap peran Pisau Cukur Ockham dalam perdebatan tentang apakah objek matematis itu ada, lihat Burges dan Rosen (1997, 214-225), Burges (1998), dan Dieterle (2001, §1)

hipotesis tersebut, (Q3) menanyakan apa justifikasi yang ada untuk sikap tersebut. Skenario kasus terburuk adalah bahwa kesederhanaan bukanlah sifat penting dari sebuah hipotesis, dan kesederhanaan itu tidak memberikan dasar untuk menerima sebuah hipotesis.[4] John P. Burgess telah menolak Pisau Cukur Ockham karena dianggap sebagai contoh "takhayul abad pertengahan" (Burgess 1983, 99). Tampaknya di sini ia sedang memikirkan prinsip anti-kuantitas dari kesederhanaan. Dalam makalah selanjutnya, dia mempertimbangkan apakah Pisau Cukur Ockham adalah aturan metode ilmiah (Burgess 1998, 197). Dia menyimpulkan bahwa dalam sains "asumsi yang murni serampangan tentang kategori apa pun [yaitu, ontologi atau ideologi] itu harus dihindari" (Burgess 1998, 211, cetak miring dari Burgess).[5] Tampaknya dia di sini sedang memikirkan prinsip anti-kemubaziran. Tetapi tidak jelas mengapa dia memiliki sikap yang berbeda terhadap prinsip anti-kuantitas dan prinsip anti-kemubaziran. Lebih jauh, prinsip kesederhanaan harus dihilangkan hanya jika ia tidak memiliki justifikasi. Apakah ia memiliki justifikasi atau tidak itu perlu diperdebatkan.

Patut dipertanyakan apakah prinsip-prinsip kesederhanaan tersebut dapat dijustifikasi dengan alasan bahwa alam itu sendiri sederhana. Sebagai contoh, ilmu pengetahuan Yunani kuno mempostulatkan adanya empat unsur (bumi, udara, air dan api) sedangkan tabel periodik modern mempostulatkan lebih dari 100 unsur (Hales 1997, 357). Dalam hal ini, cara ilmu pengetahuan modern memandang alam itu tidak sesederhana ilmu pengetahuan Yunani kuno, dan demikian juga ia memandang alam tidak sesederhana alam itu sendiri. (Lebih radikal lagi, teori Thales dan Anaximenes masing-masing hanya mempostulatkan adanya satu elemen, yaitu air dan udara.)

---

[4] Newton-Smith (1981, 231) dan Brown (1991, 78) beranggapan bahwa kesederhanaan tidak memiliki hubungan evidensial dengan hipotesis ilmiah.

[5] Lihat juga Gunner (1967, 5).

Kesederhanaan bukanlah tujuan itu sendiri. Ia mungkin merupakan sarana untuk sesuatu yang lain. Tapi apakah itu? Justifikasi bagi pendasaran pada kesederhanaan ideologis sebagian terdiri dari keuntungan praktis yang diberikannya. Semakin elegan sebuah hipotesis, semakin terlihat jelas ia, dan semakin mudah untuk digunakan. Lebih penting lagi, seperti yang diklaim dalam §2, karena kesederhanaan ideologis sebuah hipotesis sesuai dengan kesederhanaan kualitatifnya, justifikasi apa pun yang melekat pada prinsip kesederhanaan kualitatif juga akan melekat pada prinsip kesederhanaan ideologis.

Apakah kesederhanaan ontologis penting dalam sains atau filsafat? Seorang yang skeptis mungkin menentang pendasaran pada kesederhanaan ontologis dengan cara berikut: "Dari semua contoh yang diberikan di sini, pendasaran pada Pisau Cukur Ockham yang paling persuasif itu diberikan dalam contoh Uranus. Tetapi jika itu adalah kasus terbaik yang dapat diberikan untuk Pisau Cukur, dan jika kasus terbaik itu gagal, maka penggunaan Pisau Cukur menjadi tidak beralasan. Dan contoh Uranus *memang* gagal. Untuk melihat ini, pertimbangkan sebuah variasi dari contoh tersebut. Misalkan kita hanya tahu sedikit tentang tata letak fisik Gedung Putih. Haruskah kita memberikan kepercayaan yang lebih tinggi kepada Gedung Putih yang memiliki 70 ruangan daripada Gedung Putih yang memiliki 71 ruangan? Tidak. Mengingat keadaan pengetahuan kita, kita harus menangguhkan penilaian tentang berapa jumlah ruangan Gedung Putih. Demikian pula, mengingat pengetahuan Leverrier dan Adams pada tahun 1846, mereka seharusnya menangguhkan penilaian tentang jumlah planet yang diduga memengaruhi orbit Uranus."

Namun, pertimbangan kesederhanaan ontologis bukan hanya soal memilih satu angka daripada beberapa angka lain sebab angka pertama lebih kecil. Contoh kita sebelumnya dalam menggambar garis melalui serangkaian titik menunjukkan bagaimana kesederha-

naan dapat melibatkan pertimbangan keseragaman. Dalam kasus planet, kita mempertimbangkan kelompok hipotesis tentang planet tambahan yang akan menjelaskan orbit Uranus. Di kelompok itu, hipotesis bahwa jarak dan jumlah planet seragam itu lebih sederhana, dan lebih masuk akal, daripada hipotesis apa pun yang menganggap jarak dan jumlah planet tidak seragam. Apa yang telah kita ketahui tentang jarak dan jumlah planet, sehubungan dengan hipotesis keseragaman, memberitahu kita bahwa hanya satu planet yang memengaruhi orbit Uranus. Pertimbangan serupa tidak berlaku untuk kasus Gedung Putih, jadi inilah disanalogi antara kedua kasus tersebut. Kita sudah tahu bahwa jumlah ruangan dalam sebuah gedung berbeda-beda di antara gedung-gedung, dan bahwa gedung yang telah kita periksa secara struktural tidak sama dengan Gedung Putih. Jadi kita tidak bisa menggunakan pertimbangan keseragaman untuk menyimpulkan berapa jumlah ruangan di Gedung Putih.

Apakah kesederhanaan kuantitatif itu penting dalam filsafat? Lewis tidak menjelaskan mengapa menurutnya kesederhanaan kuantitatif bukanlah ciri penting sebuah hipotesis. Pandangan Lewis ini telah dibantah dengan pandangan bahwa kesederhanaan kuantitatif merupakan ciri penting hipotesis ilmiah (Nolan 1997). Meski begitu, seorang Lewisian mungkin mengakui bahwa kesederhanaan kuantitatif memang merupakan ciri penting hipotesis ilmiah, tetapi bukan ciri penting hipotesis filosofis. Alasan pendukungnya mungkin sebagai berikut.[6] Metafisika berkaitan dengan klasifikasi entitas menjadi jenis dasar. Jadi metafisika akan memperhatikan pertanyaan-pertanyaan seperti: Apakah ada K? Apakah K secara ontologis itu dasar? Jika tidak, bagaimana K berhubungan dengan hal-hal dari jenis dasar? Pertimbangan kesederhanaan kualitatif itu relevan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Pertim-

6 Alasan ini mengacu pada Brock dan Mares (2007, 18).

bangan kesederhanaan kuantitatif tidak. Jadi pertimbangan kesederhanaan kuantitatif itu tidak relevan dengan metafisika. Merupakan tugas sains untuk menemukan secara aposteriori berapa banyak contoh yang dimiliki masing-masing jenis dasar ini. Jadi hanya untuk sains pertanyaan: berapa banyak K yang ada? Pertimbangan kesederhanaan kuantitatif itu relevan dengan pertanyaan tersebut, sehingga kemudian ia hanya relevan untuk sains.

Alur penalaran di atas patut dipertanyakan. Jika pertimbangan kesederhanaan kuantitatif tidak relevan dengan metafisika, argumen regresi takterhingga juga tidak akan relevan dalam metafisika. Pertimbangkan prinsip KK: prinsip bahwa jika kamu mengetahui bahwa p, maka kamu tahu bahwa kamu tahu bahwa p. Menurut prinsip ini jika Moore mengetahui proposisi bahwa dia memiliki tangan, dia juga mengetahui proposisi bahwa dia tahu bahwa dia memiliki tangan. Sejauh ini prinsip tersebut mungkin tampak masuk akal bagi sebagian orang. Tetapi prinsipnya juga mensyaratkan bahwa jika Moore mengetahui proposisi bahwa dia tahu bahwa dia memiliki tangan, maka dia mengetahui proposisi bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia memiliki tangan. Dan prinsip KK berlaku sekali lagi: jika Moore mengetahui proposisi bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia memiliki tangan, maka dia mengetahui proposisi bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia memiliki tangan. Regresi takterhingga telah muncul. Jika Moore tahu bahwa dia memiliki tangan, prinsip KK mensyaratkan bahwa dia mengetahui banyak proposisi yang takterhingga, masing-masing dengan kerumitan yang meningkat. Prinsip KK secara ontologis boros karena ia berkomitmen bahwa Moore mengetahui banyak proposisi yang takterhingga jika dia mengetahui satu proposisi apa pun. Tapi ini hanya untuk mengatakan bahwa tiadanya prinsip kesederhanaan kuantitatif itu bisa membuat prinsip KK ditolak. (Lihat Nolan 2001, khususnya 534–536).

Inilah bentuk ringkas bagaimana regresi itu muncul:

1. Prinsip KK: jika seseorang mengetahui sebuah proposisi, orang tersebut mengetahui bahwa ia mengetahui proposisi tersebut.
2. Jika Moore tahu bahwa p, dia mengetahui sebuah proposisi.
3. Jadi jika Moore tahu bahwa p, dia tahu bahwa dia tahu bahwa p. [Berdasarkan (1) dan (2)]
4. Jika Moore tahu bahwa dia tahu bahwa p, dia mengetahui sebuah proposisi.
5. Jadi jika Moore tahu bahwa dia tahu bahwa p, dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa p. [Berdasarkan (1) dan (4)]
6. Jika Moore tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa p, dia mengetahui sebuah proposisi.
7. Jadi jika Moore tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa p, dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa dia tahu bahwa p. [Berdasarkan (1) dan (6)]

Pelajaran dari paragraf di atas adalah bahwa pertimbangan kesederhanaan kuantitatif itu relevan dengan metafisika. Kita dapat menjelaskan mengapa ini terjadi sebagai berikut. Semua pihak dalam debat saat ini setuju bahwa pertimbangan kesederhanaan kualitatif itu relevan dengan upaya metafisika untuk menemukan jenis dasar apa yang ada. Salah satu cara untuk menyatakan bahwa tidak ada jenis hal K adalah dengan menyatakan bahwa tidak ada K. Dan salah satu cara untuk menyatakan bahwa tidak ada K adalah dengan menyajikan argumen regresi takterhingga terhadap keberadaan K. Argumen ini menunjukkan bahwa jika ada satu K, maka ada banyak K takterhingga, meskipun tidak ada alasan independen untuk percaya bahwa ada banyak K takterhingga. Kerumitan kuantitatif dari konsekuensi ini diambil untuk menunjukkan bahwa tidak ada K.

Justifikasi apa yang dapat ditawarkan untuk prinsip kesederhanaan ontologis? Sober (1981, 151) menawarkan justifikasi berikut:

> Pertimbangkan dua klaim keberadaan, yang masing-masing, jika benar, akan menjelaskan fenomena tertentu F .... [P]isau cukur menyatakan bahwa sebuah dalil ditolak jika, tidak seperti pesaingnya, ia tidak diperlukan untuk menjelaskan *apa pun*; kemu-

> bazirannya dalam kasus tertentu bukanlah hal yang penting. Jadi, saat dua klaim keberadaan masing-masing akan menjelaskan F, yang perlu ditolak adalah klaim yang tidak diperlukan untuk menjelaskan *fenomena lain apa pun*. Jika hanya satu dari klaim keberadaan tersebut yang dianggap sebagai penjelasan fenomena lain, pisau cukur memberi kita dugaan bahwa klaim ini juga merupakan penjelasan dari F; saat klaim keberadaan yang lain dianggap tidak menjelaskan fenomena lain, maka pisau cukur mengatakan bahwa klaim ini juga bukan penjelasan F. Jadi pisau cukur tidak lebih dari prinsip induksi yang berfokus pada klaim keberadaan. Dalam kata-kata Quine, ini mewujudkan selera akan mekanisme lama. Ketika berbicara soal menjelaskan fenomena baru, klaim keberadaan yang telah memainkan peran sebagai pemberi penjelasan lebih disukai daripada klaim yang tidak memiliki kredensial seperti itu, bahkan ketika klaim keberadaan baru tampaknya cukup mampu menjelaskan fenomena baru itu.

Dua hal harus diperhatikan. Pertama, kutipan di atas membahas dua faktor yang berbeda. Salah satunya adalah faktor pemberi penjelasan: faktor ini menyatakan bahwa jika H_1 dan H_2 adalah penjelasan yang bersaing terhadap fenomena F, maka, asalkan faktor-faktor lain tetap sama, kita harus menerima hipotesis mana pun yang memiliki cakupan penjelasan yang lebih luas (dan menolak saingannya). Pertimbangan lain adalah spesies konservatisme epistemik: ini mengatakan bahwa jika H_1 dan H_2 adalah penjelasan yang bersaing terhadap fenomena F, maka, asalkan faktor-faktor lain tetap sama, kita harus menerima hipotesis mana pun yang telah digunakan dalam memberikan penjelasan (dan menolak saingannya).

Kedua, beberapa penerapan prinsip kesederhanaan tidak didukung oleh pertimbangan ruang lingkup penjelasan yang lebih luas atau oleh konservatisme. Pertimbangkan sekali lagi kasus Uranus. Contoh tersebut mempostulatkan bahwa hipotesis Neptunus dan hipotesis banyak planet memiliki ruang lingkup penjelasan yang sama: keduanya hanya menjelaskan pergerakan Uranus. Namun demikian, pertimbangan kesederhanaan mengeliminasi hipotesis

banyak planet dan mendukung hipotesis Neptunus. Apa yang tidak kita miliki adalah alasan untuk pertimbangan ini.

Tampaknya kemampuan dalam memberikan penjelasan dan kesederhanaan dapat bertentangan. Sekilas, hipotesis H_1 yang mempostulatkan adanya lebih banyak jenis hal, atau mempostulatkan adanya lebih banyak hal dari beberapa jenis, dapat mengembangkan kemampuannya memberikan penjelasan meskipun ia lebih tidak sederhana dibandingkan hipotesis lain H_2 (Brock dan Mares 2007, 178). Demikian pula, konservatisme dan kesederhanaan tampaknya dapat bertentangan. H_3 mungkin merupakan hipotesis yang mapan sedangkan H_4 tidak, terlepas dari fakta bahwa H_3 secara kualitatif dan kuantitatif tidak sesederhana H_4.

Dalam kasus teori identitas pikiran-otak, pertimbangan kesederhanaan dan kemampuan memberikan penjelasan tampaknya bekerja bersama-sama daripada berlawanan. Dualisme menganggap sebagai fakta kasar bahwa ada korelasi tertentu antara kondisi mental dan kondisi otak. Dengan tidak menjelaskan korelasi tersebut, ia mengakui jumlah korelasi kasar yang tinggi. Sebaliknya, teori identitas pikiran-otak berusaha menjelaskan korelasi antara keadaan mental dan keadaan otak dalam kerangka identitas di antara keadaan-keadaan tersebut. Dengan menjelaskan korelasi tersebut, teori identitas pikiran-otak mengurangi jumlah korelasi kasar yang diakuinya.

Kasus ini memunculkan kemungkinan untuk menjustifikasi prinsip kesederhanaan dalam kaitannya dengan keutamaan teoretis yang lain. Kesederhanaan kualitatif dan kesederhanaan kuantitatif masing-masing dapat dijustifikasi dengan mengacu pada konservatisme epistemik. Kita berusaha menjelaskan sebanyak yang kita bisa dalam kerangka jenis-jenis hal yang sudah kita andaikan. Jadi jika H_1 dan H_2 adalah hipotesis yang bersaing yang akan menjelaskan fenomena yang sama, dan H1 sendiri hanya mempostulatkan adanya jenis hal yang sudah ditetapkan oleh latar belakang keyakinan

kita, maka kita harus menerima H1 daripada H2. Salah satu hipotesis yang kurang sederhana dari dua hipotesis tersebut bergerak paling jauh dari apa yang sudah kita yakini, dan karena alasan itu ia harus ditolak.

Namun, kesederhanaan mengikuti jejak kekonservatifan hanya saat sebuah hipotesis mengatakan ada lebih banyak hal daripada yang kita yakini saat ini. Pertimbangkan hipotesis yang mengatakan ada lebih sedikit hal daripada yang kita yakini saat ini. Hipotesis itu akan lebih sederhana tetapi juga akan merevisi apa yang kita yakini. Di sini kesederhanaan dan kekonservatifan itu bertentangan. Jadi kekonservatifan tidak bisa memberikan alasan umum bagi kesederhanaan.

Kesederhanaan kualitatif dan kesederhanaan kuantitatif juga dapat dijustifikasi dengan menggunakan kemampuannya memberikan penjelasan. Kasus di atas yang mendukung teori identitas pikiran-otak memberikan ilustrasi tentang hal ini. Contoh Uranus memberikan ilustrasi lain. Meskipun hipotesis Neptunus dan hipotesis banyak planet masing-masing menjelaskan pergerakan Uranus yang diamati, masih menjadi pertanyaan terbuka apakah kedua hipotesis tersebut cocok dalam kemampuannya memberikan penjelasan. Kemungkinan tidak mengamati planet tambahan jika ada dua belas planet tambahan jauh lebih rendah daripada kemungkinan tidak mengamati planet tambahan jika hanya ada satu planet tambahan. Jadi fakta bahwa kita belum mengamati planet tambahan membuat hipotesis banyak planet lebih mustahil daripada hipotesis Neptunus. Karena ketidakmungkinannya yang tinggi, kegagalan untuk mengamati dua belas planet tambahan membutuhkan penjelasan. Hipotesis Neptunus membantu memberikan penjelasan yang lebih baik tentang ketakteramatan ini daripada hipotesis banyak planet. Penjelasannya hanya bahwa tidak ada dua belas planet tambahan di tata surya kita. Ini hanyalah sketsa dari gagasan bahwa hipotesis yang secara kuantitatif sederhana memberikan penjelasan

yang lebih baik daripada hipotesis saingannya yang kurang sederhana. Pemikiran yang memandunya adalah bahwa semakin tidak sederhana secara kuantitatif sebuah hipotesis, semakin ia membingungkan jika kita tidak memiliki bukti independen untuk hal-hal tambahannya yang diajukan ada.

4.7 Kesimpulan

Pertimbangan kesederhanaan adalah alat yang lazim dan tampaknya kuat untuk pemilihan hipotesis. Namun banyak filsuf berpikir bahwa penggunaannya dirusak oleh kesulitan dalam memberikan justifikasi baginya. Sebagai contoh, meskipun menggunakan Pisau Cukur Ockham, Hill putus asa untuk menjustifikasinya dengan apa pun selain "intuisi estetik" (Hill 1991, 40). Kekhawatiran ini tampak terlalu pesimis. Bagaimanapun, pertimbangan kesederhanaan tidak ditempatkan lebih buruk daripada bentuk-bentuk penyimpulan dan pemilihan hipotesis lain yang non-demonstratif. Ada pertanyaan umum tentang bagaimana prinsip non-demonstratif dapat dijustifikasi (Hume 1739–1740, buku I, bagian III, §§vi–vii). Hal yang lebih penting adalah bahwa pertimbangan kesederhanaan memilih hipotesis dari dua hipotesis yang bersaing hanya jika hal-hal lain di antara kedua hipotesis tersebut tetap sama. Kita melihat bahwa kaum dualis akan mengklaim bahwa sifat mental memiliki ciri-ciri (seperti intensionalitas intrinsik atau qualia) yang tidak dapat dimiliki oleh sifat fisikal, sehingga Pisau Cukur Ockham tidak boleh digunakan untuk mengidentifikasi sifat mental dan sifat fisikal. Kita juga melihat bahwa kaum realis modal akan mengklaim bahwa teorinya memiliki manfaat substansial yang tidak dimiliki oleh semua hipotesis aktualis, sehingga Pisau Cukur Ockham tidak boleh digunakan untuk mengeliminasi dunia mungkin yang mereka andaikan ada. Mengingat relatif sedikit pasangan hipotesis yang sedemikian rupa sehingga semua hal lainnya tetap sama di antara mereka,

ini menunjukkan bahwa pertimbangan kesederhanaan itu cukup terbatas dalam penerapannya.

Pertanyaan-pertanyaan untuk Didiskusikan

1. Bayangkan kita berada pada tahap awal astronomi. Misalkan kita hanya dapat mengamati satu planet lain. Apa yang menyebabkan orbit khusus planet itu? Hipotesis H_1 mengatakan bahwa tidak ada dewa tetapi ada banyak planet yang tidak diamati dan menyebabkan orbit tersebut. Hipotesis H_2 mengatakan bahwa tidak ada planet lain, tetapi dewa menyebabkan orbit planet tersebut. Hipotesis mana yang lebih sederhana? (Ini adalah contoh yang dibuat oleh Yafeng Shan.)

2. Berkeley percaya bahwa yang ada hanya pikiran dan ide. Moore percaya bahwa ada pikiran, ide, dan objek fisik. Moore menjelaskan mengapa kita memiliki ide tertentu dalam kerangka bahwa keberadaan ide tersebut disebabkan oleh objek fisik. Berkeley menjelaskan mengapa kita memiliki ide dalam kerangka bahwa keberadaan ide tersebut disebabkan oleh Tuhan. Teori mana yang lebih sederhana?

3. Dalam §2 kita membedakan antara kesederhanaan ontologis kualitatif dan kesederhanaan ontologis kuantitatif. Misalkan T_1 dan T_2 adalah teori yang bersaing. T_1 mempostulatkan adanya 2 jenis hal yang fundamental dan mengatakan bahwa ada 10 contoh dari masing-masing jenis tersebut. T_1 mempostulatkan adanya 4 jenis dasar dan mengatakan bahwa ada 4 contoh dari masing-masing jenis tersebut. Apakah salah satu dari teori ini lebih sederhana secara ontologis? Bisakah kita memilih di antara teori-teori ini semata-mata atas dasar kesederhanaan?

4. Dalam §2 kita juga membedakan antara kesederhanaan ontologis dan ideologis. Misalkan T_3 dan T_4 adalah teori yang bersaing. T_3 lebih sederhana secara ontologis daripada T_4, tetapi secara ideologis tidak sesederhana T_4. Apakah salah satu dari teori ini secara keseluruhan lebih sederhana? Bisakah kita memilih di antara teori-teori ini semata-mata atas dasar kesederhanaan?

5. Dalam §6 kita menyelidiki apakah kesederhanaan dapat dijustifikasi dalam kaitannya dengan keutamaan teoretis lainnya, seperti kekonservatifan dan kemampuannya memberikan penjelasan. Karena kesederhanaan dapat bertentangan dengan masing-masing keutamaan ini, apakah itu berarti kesederhanaan tidak dapat dijustifikasi dalam kaitannya dengan salah satu dari mereka atau kombinasi dari semuanya?

Bacaan Utama untuk Bab 4

Baker, Alan (2003) "Quantitative Parsimony and Explanatory Power."

Barnes, E.C. (2000) "Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle."

Hill, Christopher S. (1991) *Sensations: A Defense of Type Materialism* hlm. 35–40.

Huemer, Michael (2008) "When is Parsimony a Virtue?"

Lewis, David (1973) *Counterfactuals* hlm. 87.

Smart, J.J.C. (1959) "Sensations and Brain Processes."

Smart, J.J.C. (1984) "Ockham's Razor."

Sober, Elliott (1981) "The Principle of Parsimony."

5

PENJELASAN

5.1 Pendahuluan

JIKA dipahami secara informal, teori adalah sekumpulan klaim yang sistematis. Sudah menjadi sifat kedua para filsuf untuk berbicara tentang teori filosofis—ada teori pikiran Descartes, teori kebaikan Aristoteles, teori keadilan Rawls, dan masih banyak lagi yang lainnya. Sesuatu yang dilakukan teori adalah mencoba menjelaskan beberapa fenomena yang menjadi pokok soalnya. Sebagai contoh, teori evolusi mencoba menjelaskan mengapa spesies berubah dan berkembang biak. Teori materi berusaha menjelaskan mengapa materi berperilaku seperti itu dalam kondisi yang berbeda. Dan seterusnya. Teori filosofis tampaknya punya urusan yang sama. Sebuah teori tentang kebaikan berusaha menjelaskan mengapa orang mengejar hal-hal yang baik. Sebuah teori filosofis tentang pikiran berusaha menjelaskan bagaimana pikiran mengubah, dan diubah oleh, tubuh. Dan seterusnya.

Setidaknya ada tiga cara teori filosofis dapat dievaluasi, yang masing-masing berkaitan dengan masalah penjelasan.

Pertama, ada argumen untuk mendukung kebenaran beberapa teori filosofis dengan alasan bahwa ia menjelaskan fenomena ter-

tentu. Berbagai argumen untuk keberadaan Tuhan itu seperti ini. Argumen kosmologis berusaha menjelaskan mengapa ada alam semesta, atau mengapa ada hal-hal yang kontingen, dengan mengacu pada keberadaan Tuhan. Demikian pula, argumen desain berusaha menjelaskan mengapa ada keteraturan di alam dengan mengacu pada keberadaan Tuhan. Dalam setiap kasus, ada hipotesis yang saling bersaing dan masalahnya adalah menentukan mana yang memberikan penjelasan yang lebih baik.

Kedua, pada bab sebelumnya kita melihat bahwa teori filosofis dan teori lainnya dinilai dari segi kesederhanaannya. Pada akhir bab kita mencatat bahwa satu kemungkinan alasan untuk memilih teori yang secara kualitatif lebih sederhana dari dua teori yang bersaing adalah bahwa teori tersebut adalah teori yang lebih bisa memberikan penjelasan (bab 4, §6).

Ketiga, proses ekuilibrium reflektif melibatkan perbandingan data dengan teori untuk mencapai keseimbangan yang koheren di antara mereka (Bab 2, §3). Proses ini melibatkan penemuan penjelasan yang paling sederhana dan paling lengkap yang dapat diberikan oleh teori terhadap data, bahkan saat kita mengevaluasi validitas data berdasarkan koherensinya dengan teori yang dipilih. Sejauh ekuilibrium reflektif merupakan model metode filosofis yang tepat, kemampuan untuk memberikan penjelasan memiliki peran kunci dalam pemilihan teori filosofis.

Peran kemampuan untuk memberikan penjelasan dalam pemilihan teori ditangkap oleh maksim metodologis berikut:

> Jika hipotesis H_1 menjelaskan fenomena lebih baik daripada hipotesis pesaingnya H_2, maka, asalkan hal-hal lainnya tetap sama, kita harus menerima H_1 daripada H_2.

Beberapa terminologi berguna di sini. Dalam sebuah penjelasan, eksplanandum adalah sesuatu yang harus dijelaskan; eksplanan adalah sesuatu yang memberikan penjelasan.

Peran kemampuan memberikan penjelasan sebagai ciri-ciri teori filosofis yang diinginkan (sebuah "keutamaan teoretik") menimbulkan beberapa pertanyaan yang saling terkait:

(P1) Apakah teori filosofis benar-benar memberikan penjelasan?
(P2) Sejauh teori filosofis berbeda dari teori ilmiah, bagaimana teori filosofis dapat benar-benar memberikan penjelasan?
(P3) Apa yang membuat teori filosofis benar-benar memberikan penjelasan?

(P1) menanyakan apakah teori filosofis bermaksud untuk memberikan penjelasan. Mungkin itu merupakan cara berpikir yang benar dan berguna tentang teori filosofis. Atau mungkin itu adalah kesalahpahaman tentang teori filosofis. Teori-teori ilmiah jelas mencoba menjelaskan banyak hal. (Dalam iklim intelektual lainnya hal ini tidak terbukti. Beberapa tokoh akhir abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, seperti Kirchhoff dan Duhem, mengklaim bahwa sains tidak mencoba untuk menjelaskan apa pun, dan ia hanya menggambarkan hal-hal yang dapat diamati [lihat Duhem 1914, bab 1].) Karena ada beberapa perbedaan antara teori ilmiah dan filosofis, (P2) menanyakan apakah perbedaan ini mencegah teori filosofis untuk memberikan penjelasan. Terakhir, dengan asumsi bahwa teori filosofis juga punya tugas untuk memberikan penjelasan, (P3) menanyakan jenis penjelasan apa yang ia berikan, dan teori filosofis apa yang dapat memberikan penjelasan.

5.2 Apakah Teori Filosofis Memberikan Penjelasan?

Masalah pertama yang perlu kita bahas adalah apakah ada alasan untuk menghubungkan hipotesis filosofis dengan peran penjelasan. Selain pertimbangan yang sudah diteliti, ada dua alasan. Yang satu menyangkut sifat masalah filosofis. Yang lain menyangkut hubung-

an antara kemampuan teori filosofis untuk memecahkan masalah dan kemampuan memberikan penjelasan.

Robert Nozick berpikir bahwa masalah filosofis dapat disajikan sebagai masalah tentang bagaimana sesuatu menjadi mungkin, dengan adanya fakta tertentu (Nozick 1981, 8-11). Masalah tersebut mengambil bentuk berikut:

> Mengingat ada r, bagaimana mungkin ada p daripada q?

Berikut adalah beberapa ilustrasi tentang bagaimana masalah filosofis yang sudah dikenal mengambil bentuk ini:

> Ada masalah kehendak bebas: Mengingat determinisme (atau: indeterminisme) benar, bagaimana mungkin kita memiliki kehendak bebas (daripada tidak memilikinya)?

> Ada masalah tentang pengetahuan kita terkait dunia eksternal: Mengingat pengalaman indrawi kita konsisten dengan keberadaan otak kita di dalam panci, bagaimana mungkin kita tahu bahwa ada dunia eksternal (daripada tidak mengetahuinya)?

> Dan ada masalah identitas dari waktu ke waktu: Mengingat bahwa sesuatu yang konkret berubah, bagaimana bisa ia menjadi hal yang sama dari waktu ke waktu (daripada tidak menjadi hal yang sama dari waktu ke waktu)?

Dalam skema di atas, kita menginginkan penjelasan tentang bagaimana mungkin p itu terjadi daripada q yang terjadi. Biasanya, proposisi bahwa q itu hanyalah negasi dari proposisi bahwa p. Apa yang kemudian diinginkan adalah penjelasan tentang bagaimana mungkin p yang terjadi dan bukan non-p. Penjelasan kita dibatasi oleh keharusan untuk menunjukkan bagaimana hal itu mungkin meskipun ada r. Proposisi bahwa r tampaknya mensyaratkan bahwa p salah. Sebagai contoh, proposisi bahwa dunia itu deterministik tampaknya mensyaratkan bahwa kita memiliki kehendak bebas itu salah. Tugas kita kemudian adalah menjelaskan bagaimana mungkin kita memiliki kehendak bebas meskipun dunia bersifat deter-

ministik. Proposisi bahwa *r* tidak perlu menjadi kebenaran yang mapan. Ini mungkin hanya teori tentatif atau hanya sesuatu yang diasumsikan atau diterima begitu saja. Apa pun tingkat dukungan yang ada untuk *r*, masalahnya adalah tentang konsistensi timbal balik: bagaimana proposisi bahwa *p* dan bahwa *r* itu bisa sama-sama benar? Proposisi bahwa *r* tampaknya bertentangan dengan proposisi bahwa *p*.

Dua cara untuk memecahkan masalah filosofis muncul dengan sendirinya. Kita dapat memberikan penjelasan yang diperlukan dengan menunjukkan bahwa proposisi bahwa *p* dan bahwa *r* itu tidak bertentangan, atau dengan menunjukkan bahwa, meskipun keduanya bertentangan, proposisi bahwa *r* itu salah. Perdebatan filosofis kemudian dapat terdiri dari satu pihak yang berusaha untuk menunjukkan bahwa *r* itu meniscayakan non-*p*, sedangkan pihak pesaingnya berusaha untuk menunjukkan bahwa *p* dan *r* itu tidak bertentangan, sehingga *r* tidak meniscayakan non-*p*. (Mungkin terdapat pandangan lain tentang perdebatan tersebut. Misalnya, seseorang mungkin mempertanyakan apakah ada proposisi seperti proposisi bahwa *p* atau proposisi bahwa *r*, dan apakah kalimat yang muncul untuk mengungkapkan proposisi ini dapat dimengerti).

Saat ini ada kecenderungan di antara beberapa filsuf untuk membicarakan masalah filosofis sebagai masalah yang terdiri dari berbagai kalimat atau proposisi yang berada dalam "ketegangan" satu sama lain. Perhatikan: "ketegangan" adalah kata yang menyesatkan. Entah ia berarti bahwa kalimat-kalimat tersebut (tampaknya) secara logis saling bertentangan atau saling memustahilkan, yang dalam hal ini para filsuf harus mengatakan hal itu, atau tidak jelas apa yang dimaksudkan, yang dalam hal ini tidak ada alasan mengapa kita harus berpikir bahwa sebuah masalah telah dinyatakan.

Dalam bab 1, §6 kita membahas apa yang disebut pembuktian G.E. Moore terhadap dunia eksternal dan ternyata ia tidak memuaskan. Argumen Moore tampaknya menimbulkan pertanyaan-

lanjutan. Ciri lain yang tidak memuaskan dari argumennya adalah bahwa bahkan jika Moore telah membuktikan bahwa ada dunia eksternal, dan menunjukkan bahwa dia tahu bahwa ada dunia eksternal, dia tidak akan menyelesaikan masalah dunia eksternal. Masalahnya tidak hanya pada masalah menunjukkan bahwa ada dunia eksternal atau hanya masalah menunjukkan bahwa seseorang tahu bahwa ada dunia eksternal. Masalahnya adalah menunjukkan bagaimana seseorang dapat mengetahui bahwa ada dunia eksternal, mengingat bahwa semua pengalaman indrawi kita konsisten dengan ketidakpercayaan kita terhadap dunia eksternal (Vogel 1993, 242). Dalam satu skenario skeptis kita memiliki aliran pengalaman indrawi yang sama seperti yang kita miliki di dunia aktual, tetapi kita adalah otak di dalam panci yang dikendalikan oleh ilmuwan gila. Dalam skenario itu kita tidak memiliki pengalaman indrawi tentang dunia eksternal. Moore tidak melakukan apa pun untuk menyelesaikan masalah ini. Membuktikan bahwa p itu benar tidak berarti menjelaskan bagaimana mungkin bahwa p itu benar mengingat bahwa r benar, yang di dalamnya p dan r tampaknya bertentangan (Nozick 1981, 10). Ambil contoh dari sains. Sebuah pembuktian (jika kita memang dapat memilikinya) bahwa sisi bulan yang sama selalu menghadap bumi (p) tidak menjelaskan bagaimana mungkin sisi bulan yang sama menghadap bumi, mengingat bahwa (r) bulan itu berputar pada porosnya sendiri dan mengelilingi Bumi. Demikian juga, pembuktian bahwa ada dunia eksternal (p) itu tidak menjelaskan bagaimana mungkin kita tahu bahwa ada dunia eksternal, mengingat bahwa (r) satu-satunya bukti yang kita miliki bahwa ada dunia eksternal tampaknya sesuai dengan ketidaktahuan kita bahwa ada dunia eksternal.

Mari kita beralih ke alasan kedua untuk menghubungkan hipotesis filosofis dengan gagasan tentang penjelasan. Bagaimana kamu memperdebatkan hipotesis filosofis? Menurut Russell, keberhasilan sebuah teori filosofis dalam memecahkan masalah yang tidak da-

pat diselesaikan itu dianggap sebagai bukti bagi teori itu (Russell 1905, 45). Sekarang jika masalah filosofis adalah sesuatu yang membutuhkan penjelasan, teori yang memecahkan masalah itu berarti menjawab panggilan tersebut. Artinya, teori tersebut memberikan penjelasan. Jadi, kemampuan hipotesis filosofis untuk memecahkan masalah itu membuktikan kemampuannya untuk memberikan penjelasan. Humphreys (1984, 173) secara eksplisit membandingkan penjelasan filosofis dengan pemecahan teka-teki filosofis. Namun bahkan jika pemecahan teka-teki dipahami hanya dalam arti di mana analisis konseptual dipraktikkan, analisis konseptual itu sendiri dapat dilihat sebagai upaya dalam memberikan penjelasan. Analisis tentang sebuah konsep akan membantu menjelaskan mengapa konsep tersebut memiliki perluasan seperti itu.

Beberapa filsuf (terutama Wittgensteinian dan filsuf bahasa sehari-hari) menyangkal bahwa filsafat memberikan penjelasan. (Wittgenstein menulis bahwa "filsafat *itu* benar-benar murni deskriptif" [1964, 18], bahwa "kita harus menyingkirkan semua *penjelasan*, dan deskripsi saja yang harus menggantikannya" [1953, §109], dan bahwa "jika seseorang mencoba untuk mengembangkan beberapa tesis dalam filsafat, kita tidak akan pernah mungkin untuk mempertanyakan tesis tersebut, karena semua orang akan menyetujuinya" [1953, §128].) Ini tidak mengherankan karena para filsuf itu menyangkal bahwa ada masalah filosofis, dan mereka berpikir bahwa tugas filsafat yang tepat itu salah satunya memberikan pengingat yang membosankan tentang bagaimana kata-kata dalam bahasa sehari-hari biasanya digunakan. Jika tidak ada masalah filosofis, tidak ada yang perlu dijelaskan dan tidak perlu berteori. Seperti biasa, cara terbaik untuk mengevaluasi pandangan metafilosofis semacam itu adalah dengan memeriksa secara rinci penerapannya pada kasus-kasus tertentu. Ambil contoh masalah induksi Hume: bagaimana menunjukkan bahwa praktik kita menyimpulkan dari yang teramati ke yang takteramati dapat diandalkan. Para filsuf

dari garis di atas telah berusaha untuk "meniadakan" masalah ini dengan dasar bahwa masalah itu disebabkan oleh kegagalan untuk memahami bagaimana istilah seperti "bukti", "tahu", "masuk akal" dan sejenisnya digunakan dalam konteks sehari-hari. Tetapi upaya meniadakan masalah induksi seperti itu telah mengalami kekalahan kritis yang berat (Salmon 1957; Skyrms 1966, bab 2; dan Blackburn 1973, bab 1). Sampai saat ini, kritik tersebut belum teratasi. Kecuali pembongkaran kasus uji semacam itu dapat dilakukan dengan baik, tampaknya tidak ada manfaat dalam skeptisisme menyeluruh terhadap keaslian masalah filosofis dan manfaat membuat teori filosofis. Mungkin beberapa masalah filosofis adalah masalah semu *(pseudo-problems)*, tetapi masalah mana yang merupakan masalah semu itu perlu diperdebatkan berdasarkan kasus per kasus. Hal itu tidak bisa ditentukan oleh perintah yang berlaku umum.

Mengingat hipotesis filosofis bermaksud untuk memberikan penjelasan, penjelasan macam apa yang ia berikan? Ada dua rute yang mungkin dijelajahi oleh para filsuf. Para filsuf mungkin merancang penjelasan yang meniru bentuk penjelasan yang ditemukan di luar filsafat, dan terutama dalam sains. Atau, mereka mungkin berusaha memberikan penjelasan tanpa bergantung pada sesuatu yang lain dan menghasilkan bentuk penjelasan yang khas filsafat.

Mengambil rute kedua ini akan bisa dimengerti. Jika hanya filsafat yang dapat memecahkan masalah filosofis, dan masalah itu adalah permintaan untuk memberikan penjelasan, maka mungkin solusi para filsuf memerlukan bentuk penjelasan yang khas filsafat. Kerugian mengambil rute ini adalah bahwa hal itu membuat para filsuf melakukan apa pun yang mereka inginkan tanpa panduan apa pun dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan seperti: Apa yang membuat penjelasan filosofis yang berbeda terhadap fenomena yang sama menjadi penjelasan yang bersaing? Bagaimana kita harus memilih di antara penjelasan yang bersaing itu? Apa yang dianggap sebagai penjelasan yang baik atau buruk dalam pengertian

ini? Setelah memutuskan untuk merancang bentuk penjelasan baru, yang khas filsafat, para filsuf tidak dapat menggunakan kriteria yang digunakan dalam bentuk penjelasan yang ditemukan di luar filsafat. Status bentuk penjelasan ini masih belum jelas. Tidak akan jelas bahwa hipotesis filosofis benar-benar memberikan penjelasan.

Contoh dari kesulitan ini diberikan oleh interpretasi "dua dunia" terhadap sebuah tesis metafisik yang disebut Kant sebagai "idealisme transendental" (Strawson 1966). Kita tidak akan mengangkat masalah eksegesis tentang seberapa akurat atau seberapa dapat dipertahankan interpretasi ini. Ketertarikan kita di sini adalah pada konten penjelasannya. Kant berusaha menjelaskan bagaimana mungkin memiliki pengalaman tentang dunia objek dalam ruang dan waktu yang termasuk dalam hukum mekanika dan gravitasi Newton. Menurut penafsiran dua dunia terhadap metafisika Kant, ada dunia benda-dalam-dirinya ("nomena") yang mencakup diri nomenal kita, dan ada dunia benda-sebagai-penampakan ("fenomena") yang mencakup diri kita sebagaimana ia tampak bagi kita. Fenomena adalah objek dalam ruang dan waktu yang dipengaruhi oleh hukum Newton; sedangakan nomena tidak. Kita memersepsi fenomena; tidak memersepsi nomena. Nomena bertindak berdasarkan diri nomenal kita untuk menghasilkan dunia fenomenal. Klaim terakhir ini berisi klaim penjelas yang penting dalam penafsiran dua dunia. Tapi penjelasan macam apa yang tercakup? Nomena tidak *secara kausal* bertindak berdasarkan pada diri nomenal kita untuk menghasilkan dunia fenomenal. Kant secara eksplisit menyatakan bahwa hubungan kausal hanya ada di antara objek-objek fenomenal. Maka menjadi sangat misterius apa hubungan nomenal ini, dan penjelasan seperti apa, jika ada, yang diberikan Kant.

Mengingat kesulitan yang dihadapi rute ambisius untuk merancang bentuk penjelasan filosofis yang khas, mari kita beralih ke rute yang meniru bentuk penjelasan yang ditemukan di luar filsafat, dan khususnya dalam sains atau matematika. Dengan mengambil rute

ini, kita perlu membahas (P2): Sejauh teori filosofis berbeda dari teori ilmiah, bagaimana teori filosofis dapat benar-benar memberikan penjelasan?

5.3 Perbedaan antara Teori Filosofis dan Teori Ilmiah

Pada satu tahap dalam karir filosofisnya, Russell menganjurkan pembuatan penjelasan filosofis berdasarkan pada bentuk-bentuk penjelasan ilmiah yang berhasil (Russell 1918, 96):

> Apa yang ingin saya sampaikan kepada Anda adalah kemungkinan dan pentingnya menerapkan prinsip-prinsip metode tertentu yang luas yang telah berhasil dalam penelitian pertanyaan ilmiah pada masalah filosofis.

Persoalan yang dihadapi pendekatan ini adalah tidak adanya pandangan yang disepakati secara luas tentang sifat penjelasan ilmiah. Tidak ada pandangan tentang penjelasan ilmiah yang sepenuhnya umum dan bebas dari persoalan. Bahkan tidak ada kesepakatan tentang pandangan mana yang menjanjikan untuk ditelaah. Namun, ini tidak perlu merusak pendekatannya. Kadang kita dapat mengidentifikasi beberapa hal dengan benar sebagai K dan mengidentifikasi hal-hal lain sebagai non-K, bahkan jika kita tidak dapat mengatakan apa itu K. Misalnya, orang yang bukan ahli biologi dapat dengan benar mengidentifikasi beberapa hal sebagai anjing dan hal-hal lain sebagai bukan anjing, meskipun mereka tidak dapat mengatakan apa itu anjing. (Apa perbedaan antara anjing dan serigala? Apakah dubuk (hyena) itu anjing?) Demikian pula, ada banyak kesepakatan tentang teori-teori ilmiah tertentu bahwa teori-teori itu dapat memberikan penjelasan (atau setidaknya bisa memberikan penjelasan jika ia benar) dan bahwa teori tertentu lainnya dimaksudkan untuk memberikan penjelasan tetapi gagal untuk melakukannya (van

Fraassen 1989, 31 dan Swoyer 1999, 127). Paradigma teori ilmiah yang dapat memberikan penjelasan itu meliputi teori pendulum Galileo, teori gerak planet Newton, dan teori elektromagnetisme Maxwell. Contoh teori yang mencoba memberikan penjelasan tetapi gagal adalah teori Aristoteles tentang bentuk dari sesuatu yang disebutnya "langit". Dia menulis bahwa "Bentuk langit pasti bulat; karena bulat adalah bentuk yang paling sesuai dengan substansinya dan juga merupakan bentuk primer" (Aristoteles De Caelo, buku II, bab 4). (Tidak ada kesepakatan tentang teori filosofis mana yang dapat memberikan penjelasan sehingga tidak akan terlihat bagus di kuartal itu).

Jika filsafat ingin meniru praktik penjelasan ilmiah, kita perlu mempertimbangkan objek seperti apa yang mungkin diandaikan ada oleh hipotesis filosofis atau hipotesis ilmiah. Ia dapat mengandaikan adanya objek dari dua jenis: objek abstrak atau objek konkret. Pembedaan antara objek konkret dan objek abstrak seharusnya menyeluruh (setiap objek itu entah abstrak atau konkret) dan eksklusif (tidak ada objek yang abstrak dan sekaligus konkret). Tetapi bagaimana pembedaan antara kedua jenis objek ini seharusnya digambarkan itu tetap kontroversial. Untuk tujuan kita sebenarnya cukup memperkenalkan pembedaan dengan menggunakan beberapa contoh paradigma dan definisi yang agak stipulatif[1] yang setidaknya mengklasifikasi paradigma dengan benar. Contoh paradigma objek abstrak antara lain adalah Bentuk Platonik, bilangan, himpunan murni, dan proposisi. Contoh paradigma objek konkret antara lain adalah kubis, tupai, dan gunung. Mari kita definisikan "objek abstrak" sebagai *sebuah objek yang tidak berada dalam*

[1] Definisi stipulatif adalah jenis definisi yang dengannya istilah baru atau istilah yang sudah ada di dalam kamus diberi makna spesifik yang baru untuk tujuan argumen atau pembahasan dalam konteks tertentu. Semisal, istilah "*grue*" yang diciptakan oleh Nelson Goodman diberi definisi stipulatif sebagai "sifat sebuah objek yang membuat objek tersebut tampak hijau *(green)* jika diamati sebelum beberapa waktu yang akan datang t dan akan tampak biru *(blue)* jika diamati setelahnya".

ruang-waktu dan tidak memiliki hubungan kausal dengan apa pun, dan "objek konkret" sebagai *sebuah objek yang berada dalam ruang-waktu dan memiliki hubungan kausal*. Definisi ini meninggalkan ketidakjelasan status, misalnya, tentang dunia mungkin Lewisian (Lewis 1986, 81–86). Penghuni dunia semacam itu berada dalam ruang-waktu dan mereka memiliki hubungan kausal satu sama lain. Kita akan menetapkan bahwa dunia Lewisian adalah objek abstrak jika hanya karena dunia itu (dan penghuninya) tidak berada dalam ruang-waktu aktual dan tidak memiliki hubungan kausal dengan apa pun di dunia aktual. Masalah lainnya adalah bahwa fisika kontemporer menganggap serius pandangan bahwa ruang-waktu adalah produk dari beberapa struktur yang lebih fundamental (Ladyman dan Ross 2007, 23). Definisi tersebut mungkin perlu direvisi sehubungan dengan hal ini.

Sangat menggoda untuk berpikir bahwa pembedaan antara teori filosofis dan teori ilmiah itu berkaitan dengan pembedaan antara teori yang mengandaikan adanya objek konkret dan teori yang mengandaikan adanya objek abstrak. Ini tidak benar. Pertama, hipotesis filosofis bahwa ada dunia eksternal itu mengandaikan adanya objek konkret (yaitu, objek-objek di dunia eksternal). Kedua, Quine mengklaim bahwa formulasi kanonik terhadap teori ilmiah saat ini itu menguantifikasi himpunan, dan dengan demikian mengandaikan adanya objek tersebut (Quine 1981c, 149-50). Filsuf lain memperdebatkan apakah teori ilmiah mengandaikan adanya objek semacam itu. Memasuki debat ini akan membawa kita terlalu jauh. Demi argumen, anggaplah Quine benar. Tugas kita di bagian ini adalah membandingkan (1) teori ilmiah yang mengandaikan adanya objek konkret (seperti elektron, virus, atau pergeseran benua) dengan (2) teori filosofis yang mengandaikan adanya objek konkret (seperti hipotesis dunia eksternal), dan juga dengan (3) teori filosofis yang mengandaikan adanya objek abstrak. Teori-teori di kelas (1) tidak diragukan lagi memiliki kemampuan untuk memberikan

penjelasan. Tapi seberapa mirip teori di kelas (2) atau (3) dengan teori di kelas (1) itu?

Teori ilmiah menjelaskan fenomena dengan mengutip hukum alam, tetapi teori filosofis tidak berusaha menjelaskan fenomena dengan cara itu. Meskipun demikian, teori filosofis seringkali berusaha menjelaskan sesuatu dengan mengutip berbagai prinsip metafisik yang umum. Prinsip-prinsip ini mencakup ke-takterbedakan-an hal-hal yang identik *(the indiscernibility of identicals)* (sebuah objek yang diambil dengan satu cara adalah objek yang sama seperti yang diambil dengan cara lain hanya jika apa yang diambil dengan cara pertama memiliki sifat yang sama seperti apa yang diambil dengan cara lain), keniscayaan identitas (bahwa hal-hal yang identik itu niscaya identik), dan kebertopangan hal mental terhadap hal fisikal (bahwa objek tidak berbeda secara mental kecuali ia berbeda secara fisikal). Semisal, Saul Kripke menjelaskan mengapa niscaya bahwa panas itu identik dengan gerak molekul rata-rata dengan menyimpulkannya dari konjungsi penemuan ilmiah bahwa panas itu identik dengan gerak molekul rata-rata dengan prinsip keniscayaan identitas (Kripke 1971, 84– 85). Meskipun epistemologi dan metafisika prinsip-prinsip metafisik ini mungkin berbeda dalam berbagai hal dari epistemologi dan metafisika prinsip-prinsip hukum alam, keduanya memiliki peran yang sama dalam fungsinya sebagai prinsip umum yang mencakup fenomena yang perlu dijelaskan. (Humphreys [1984, 174, 179] berpendapat bahwa tidak ada kesepadanan dalam filsafat dengan hukum alam, dan berusaha mengatasi persoalan tersebut dengan cara lain.)

Teori ilmiah sering menjelaskan fenomena dengan mengutip penyebabnya, tetapi teori filosofis biasanya tidak mencoba menjelaskan dengan mengutip penyebab (Humphreys 1984, 174). David Armstrong telah mencoba memanfaatkan pertimbangan ini (Armstrong 1978, 130):

> Dunia partikularia yang bersifat spasio-temporal itu pasti ada (ia

> mencakup tubuh kita). Apakah sesuatu yang lain ada itu kontroversial. Jika entitas di luar dunia ini dipostulatkan, tetapi ditetapkan lebih lanjut bahwa entitas tersebut tidak memiliki tindakan kausal terhadap partikularia di dunia ini, maka tidak ada alasan kuat untuk memostulatkan entitas tersebut. Pisau Cukur [Ockham] kemudian memerintahkan kita untuk tidak memostulatkan entitas tersebut.

Armstrong berpendapat bahwa kita tidak boleh menerima hipotesis yang mengandaikan adanya objek abstrak (dalam pengertian yang didefinisikan di atas). Dia berargumen sebagai berikut: (1) Tidak seperti objek konkret seperti kubis dan elektron, objek abstrak seperti Bentuk Platonis, bilangan, dan proposisi (jika semua itu memang ada) tidak akan ada dalam ruang dan waktu. (2) Objek berhubungan secara kausal hanya jika berada dalam ruang dan waktu. (3) Jadi, bahkan jika objek abstrak itu ada, ia tidak akan membuat perbedaan kausal terhadap objek konkret: "... objek abstrak tidak menghasilkan apa pun di wilayah Alam seperti halnya gen dan elektron" (Armstrong 1978, 131, cetak miring dari Armstrong). (4) Jadi, bahkan jika objek abstrak itu ada, ia tidak akan membantu menjelaskan perilaku objek konkret secara kausal. (5) Jadi tidak ada alasan untuk percaya bahwa objek abstrak itu ada. (6) Jadi, dengan pemahaman ateistik terhadap Pisau Cukur Ockham, ada alasan untuk percaya bahwa tidak ada objek abstrak yang ada. (Untuk pemahaman ini, lihat bab 4, §2.) Konsekuensi dari argumen ini adalah bahwa hipotesis filosofis yang mengandaikan adanya objek abstrak itu tidak bisa memberikan penjelasan dan harus ditolak.

Eksperimen pikiran berikut sering digunakan untuk mendukung premis (2). Pertimbangkan pertanyaan: Apakah bilangan itu ada? Untuk menjawab pertanyaan ini, pertama-tama kita mungkin berpikir tentang seperti apa bilangan itu jika ia ada. Nah, jika bilangan itu ada, kamu tidak akan berharap menemukannya di bawah meja dapurmu atau di bawah tiang tambang atau di suatu tempat di luar angkasa. Kamu tidak akan mengharapkan bilangan

itu berada di mana pun, bahkan di beberapa wilayah ruang yang terserak. Demikian pula, kamu tidak akan berharap bilangan itu muncul pada waktu tertentu—katakanlah, pada siang hari tanggal 4 Juni 1564. Secara umum, jika bilangan itu ada, bilangan tidak akan bertempat di mana pun di ruang atau waktu. Perbedaan apa yang akan disebabkan oleh keberadaan bilangan, atau ketiadaan bilangan, terhadap perilaku objek apa pun di dunia konkret? Karena bilangan tidak berada dalam ruang atau waktu, maka ia tidak akan memengaruhi kubis atau elektron. Secara lebih umum, bahkan jika bilangan itu ada, ia tidak akan memberikan pengaruh kausal pada objek konkret apa pun, termasuk pada alat pengukur dan alat indra kita. Tapi kemudian sulit untuk melihat pekerjaan memberikan penjelasan macam apa yang bisa dilakukan oleh bilangan, bahkan jika bilangan itu ada. Bilangan akan menjadi entitas yang menganggur, dan mengandaikannya ada akan mubazir dalam hal pemberian penjelasan (Armstrong 1978, 128-29).[2]

Langkah penting dalam argumen Armstrong adalah langkah dari (3) ke (4): dari keberadaan bilangan yang tidak bisa memberikan penjelasan secara kausal ke ketiadaaan alasan untuk memercayai bahwa bilangan itu ada. Langkah ini tampaknya mengasumsikan bahwa satu-satunya bentuk penjelasan adalah penjelasan kausal. Tetapi tidak setiap penjelasan ilmiah itu bersifat kausal: sains juga menjelaskan fenomena dalam istilah geometris atau dengan prinsip statistik non-kausal seperti regresi ke arah rata-rata *(regression to the mean)*. Berikut ini contohnya. Lempar seikat tongkat ke udara, dan potretlah tongkat tersebut begitu ia jatuh. Dalam potret tersebut, lebih banyak tongkat yang akan berada di dekat sumbu horizontal daripada sumbu vertikal.[3] Kenapa? Ada penjelasan non-kausal sederhana terhadap fenomena ini: ada dua sumbu horizontal dan

[2] Van Fraassen (1975, 39) memberi eksperimen pikiran ini sebuah pelintiran tambahan.

[3] Lihat Lipton (2004, 31-32).

hanya ada satu sumbu vertikal. Jadi sains itu sendiri menggunakan bentuk penjelasan selain penjelasan kausal, dan tidak valid untuk menyimpulkan objek yang tidak memiliki daya kausal sebagai objek yang tidak mampu memberikan penjelasan. Jadi para filsuf yang mengandaikan adanya objek abstrak dapat mengakui bahwa objek tersebut tidak memiliki daya kausal tetapi tetap mengklaim bahwa ia memiliki peran dalam memberikan penjelasan tanpa secara radikal menyimpang dari praktik ilmiah.[4]

Selanjutnya, beberapa hipotesis filosofis mengandaikan adanya objek yang aktif secara kausal. Hipotesis bahwa ada dunia eksternal telah dikemukakan sebagai penjelasan kausal terhadap pengalaman kita (Armstrong 1978, 131-32). Hipotesis bahwa ada pikiran lain telah dikemukakan sebagai penjelasan kausal tentang perilaku manusia lain. Dan hipotesis bahwa Tuhan itu ada telah dikemukakan sebagai penjelasan kausal atas keteraturan yang ada di alam.

Tanggapan ini meninggalkan dua masalah terbuka. Pertama, apakah hipotesis filosofis yang non-kausal merupakan penjelasan yang baik? Ini termasuk hipotesis yang hanya mengandaikan adanya objek abstrak. Hipotesis ini menjadi sasaran argumen Armstrong. Kita telah mengkritik argumen Armstrong itu, tetapi dapatkah ada kasus positif yang dibuat untuk mengklaim bahwa hipotesis semacam itu bisa memberikan penjelasan? Kita akan mempertimbangkan dua jawaban: seruan untuk penyatuan teoretik (§4) dan seruan pada penyimpulan menuju penjelasan terbaik (§5). Kita kemudian akan membahas sebagai studi kasus teori identitas pikiran-otak yang memberikan penjelasan non-kausal tentang korelasi antara sifat-sifat mental dan sifat-sifat fisikal.

Masalah kedua yang dibiarkan terbuka adalah apakah hipotesis filosofis yang kausal merupakan penjelasan yang baik. Dalam §7, kita akan membahas sebagai studi kasus apakah hipotesis dunia eks-

[4] Lihat Oddie (1982) dan Colyvan (2001, bab 3) untuk pembahasan lebih lanjut.

ternal merupakan penjelasan yang baik tentang aliran pengalaman kita.

5.4 Penyatuan Teoretik dan Penjelasan Filosofis

Beberapa filsuf berpendapat bahwa penjelasan ilmiah terdiri dari teori yang menggambarkan berbagai jenis fenomena yang tampaknya beragam dan independen dengan menggunakan sejumlah kecil istilah yang sama. Hal ini memungkinkan banyak jenis yang tampaknya independen dikurangi jumlahnya. Dengan menyatukan jenis fenomena ini, teori itu menjelaskannya (Friedman 1981). Sebagai contoh, sebelum mekanika Newton, perilaku planet, pasang surut, proyektil terestrial, dan benda langit tampaknya merupakan jenis fenomena yang independen, yang masing-masing memerlukan penjelasan tersendiri (jika memang memiliki penjelasan sama sekali). Mekanika Newton menjelaskan perilaku masing-masing jenis ini dalam hal massa, kecepatan, dan gaya gravitasi yang bekerja padanya. Mekanika Newton menyatukan apa yang tadinya tampak seperti kumpulan jenis benda yang heterogen. Dengan mencapai penyatuan ini, teori Newton mengurangi jumlah jenis benda yang independen, dan dengan demikian menjelaskan perilaku benda dari setiap jenis dalam satu kumpulan.

Terlepas dari daya tarik intuitif pandangan tentang penjelasan ilmiah ini, telah terbukti sulit untuk merumuskan secara tepat gagasan penting "jenis fenomena yang independen". Selain itu, kedekatan hubungan antara penyatuan dan penjelasan itu terbuka untuk dipertanyakan (Barnes 1992, Humphreys 1993). Dengan mengingat persoalan ini, mari pertimbangkan apakah filsafat dapat meniru praktik **penjelasan dengan penyatuan** ini. Berbagai filsuf memandang diri mereka sendiri menjelaskan fenomena dengan menyatukan fenomena tersebut. Tampaknya Plato juga melakukannya (Cherniss 1936). Baru-baru ini, Swoyer melihat teori tentang sifat

memberikan "penjelasan terpadu dan terintegrasi" tentang fenomena matematis, semantik dan ilmiah tertentu (Swoyer 1999, 126). Kita telah melihat di bab 4, §5 bahwa David Lewis mengklaim adanya pluralitas dunia mungkin, yang di dalamnya dunia mungkin adalah hal yang sama jenisnya dengan dunia aktual. Lewis berusaha menjelaskan isi kalimat, dan banyak lagi selain itu, dalam kaitannya dengan dunia mungkin (Lewis 1986, ch. 1). Bagian dari argumennya untuk teorinya tentang realisme modal adalah penyatuan teoretik yang menurutnya dapat dicapai (Lewis 1986, 3-5). Realisme modal bahkan telah digambarkan "memberikan penjelasan terbaik tentang hakikat sains dan dunia" (Bigelow dan Pargetter 1990, 345).

Namun, kemampuan teori Lewis dalam memberikan penjelasan telah ditentang. Michael Friedman menyatakan keberatan berikut (Friedman 1981, 13-14, cetak miring dari Friedman):

> Harus mungkin untuk menunjukkan bagaimana makhluk seperti kita memperoleh dan menggunakan bahasa dengan sifat-sifat yang oleh teori semantik dianggap melekat padanya. Harus mungkin untuk menunjukkan bagaimana struktur teoretis yang diasumsikan dalam teori semantik memainkan peran dalam proses aktual akuisisi dan penggunaan bahasa.... Tetapi dalam semantik dunia-mungkin struktur semantik yang dipostulatkan tampaknya benar-benar terpisah dari proses psikologis akuisisi dan penggunaan bahasa. Bagaimana *kita*, sebagai makhluk yang terbatas di dunia *ini*, berhubungan dengan entitas (dan kumpulan entitas, dan kumpulan dari kumpulan entitas...) di dunia mungkin yang *lain*? Jika memang ada, semantik dunia-mungkin membuatnya lebih sulit untuk menghubungkan teori linguistik dengan teori sosial dan psikologis daripada sebelumnya. Semantik dunia-mungkin tampaknya menjauh dari, daripada menuju pada, penyatuan teoretis.

Keberatan Friedman bukanlah bahwa dunia mungkin Lewisian tidak secara kausal memengaruhi objek di dunia aktual. Keberatan tersebut berkaitan dengan teka-teki tentang bagaimana apa yang terjadi di dunia mungkin yang lain dapat memberikan penjelasan

yang relevan terhadap apa yang terjadi di dunia aktual—misalnya, dalam pembelajaran dan penggunaan aktual kita terhadap bahasa. Akibatnya, Friedman menyatakan bahwa teori Lewis memisahkan teori semantik dan teori psikologis kita.[5]

Kekhawatiran yang lebih umum tentang seruan filosofis pada penyatuan sebagai penjelasan adalah bahwa meskipun setiap penyatuan merupakan deskripsi ulang tentang fenomena tertentu, tidak setiap deskripsi ulang merupakan sebuah penyatuan, dan beberapa deskripsi ulang mungkin menyamar sebagai penyatuan dan tidak benar-benar dapat memberikan penjelasan (Kraut 2001, 155–56). Astrologi mengatakan bahwa setiap peristiwa yang ditakdirkan harus terjadi, dan itu mendeskripsikan ulang setiap peristiwa dari setiap jenis sebagai peristiwa yang ditakdirkan. Astrologi dengan demikian adalah teori yang komprehensif, tetapi ia adalah penjelasan potensial yang buruk tentang peristiwa apa pun. Jadi, jika kita menjaga hubungan antara penyatuan dan penjelasan, astrologi bukanlah teori yang menyatukan.

Alasan utama mengapa astrologi adalah penjelasan potensial yang buruk adalah karena astrologi tidak memiliki kekuatan prediksi apa pun. Selain itu, ia tidak memiliki penjelasan tentang bagaimana penyebab yang diandaikan (pergerakan bintang) itu dapat menghasilkan akibat yang dikatakan dijelaskan oleh penyebab tersebut. Apalagi, menurut teori ilmiah yang saat ini kita terima, persebaran planet dan bintang pada suatu waktu tidak bisa memberikan penjelasan yang relevan pada terjadinya (katakanlah) badai atau hasil undian. Para pendukung realisme modal mengklaim bahwa mengandaikan adanya dunia mungkin itu menawarkan cara komprehensif untuk menggambarkan fenomena yang berbeda. Tapi apakah itu merupakan penjelasan yang bagus tentang fenomena tersebut? Seperti yang sudah dicatat, Friedman tidak dapat melihat re-

5 Lihat Swoyer (1979) untuk sebuah tanggapan.

levansi distribusi dunia mungkin dengan akuisisi atau penggunaan kita terhadap bahasa. Pendukung Platonisme matematis mengklaim bahwa mengandaikan adanya bilangan menawarkan cara untuk menggambarkan kondisi yang di dalamnya klaim matematika itu benar atau salah. Menurut Platonisme matematis, ada klaim matematis yang benar dan klaim itu benar karena ia menggambarkan domain objek matematis yang abstrak. Tetapi apakah Platonisme matematis merupakan penjelasan yang baik tentang kondisi yang di dalamnya klaim matematis itu benar? Beberapa filsuf, seperti van Fraassen, tidak dapat melihat relevansi pendapat tersebut dengan praktik penghitungan dan pengukuran kita. Masalahnya, kemudian, adalah bagaimana teori realis modal atau realis matematis ditempatkan lebih baik daripada astrologi. Jika suatu teori filosofis adalah penjelasan yang buruk, maka menerapkannya pada banyak fenomena tidak akan membuatnya menjadi penjelasan yang lebih baik. Hal itu hanya akan berarti menggunakan penjelasan buruk yang sama secara lebih luas. Itu tidak membantu memberikan penjelasan. Itu hanya menambah ketidakjelasan.

Kita mungkin secara masuk akal menolak penjelasan astrologi sebagai penjelasan yang buruk karena "kita perlu mengacu pada hubungan nomik yang objektif, hubungan sebab akibat, atau jenis mekanisme fisik yang lain jika kita ingin memberikan penjelasan ilmiah yang memadai" (Salmon 1989, 145). Tapi seperti halnya astrologi yang tidak memenuhi persyaratan penjelasan ini, realisme modal atau Platonisme matematis juga demikian. Realisme modal sudah tepat tidak mengklaim bahwa hubungan sebab akibat atau hukum alam itu berlaku di antara dunia mungkin Lewisian yang dalamnya ada keledai berbicara dan orang-orang di dunia aktual yang berpikir tentang keledai berbicara. Demikian juga, Platonisme matematis sudah tepat tidak mengklaim bahwa hubungan semacam itu ada di antara bilangan yang tidak terletak dalam ruang-waktu dan apa yang dihitung atau diukur orang di dunia aktual. Di wak-

tu tertentu, ada teori ilmiah yang cukup baik yang mengandaikan adanya fenomena tertentu meskipun teori tersebut belum dapat menentukan mekanisme yang dianggap bertanggung jawab atas fenomena itu. Misalnya, selama beberapa saat setelah dirumuskan, teori genetika tidak dapat menentukan mekanisme gen menghasilkan sifat-sifat yang diwariskan. Namun demikian, ada prospek bagus untuk menemukan mekanisme ini dan pencariannya sering kali ternyata berhasil, seperti dalam kasus teori genetika. Namun, dalam kasus realisme modal dan Platonisme matematis, tidak ada prospek untuk menemukan mekanisme yang memediasi antara yang modal atau yang matematis dan kita, seperti yang diakui oleh kaum realis modal dan kaum Platonis matematis sendiri.

5.5 Penyimpulan menuju Penjelasan Filosofis Terbaik

Banyak filsuf berpandangan bahwa sains secara ekstensif menggunakan strategi penyimpulan yang dikenal sebagai abduksi atau penyimpulan menuju penjelasan terbaik (Harman 1965). Beberapa filsuf ini selanjutnya berpandangan bahwa filsafat juga menggunakan strategi ini. Tapi apa sebenarnya yang tercakup dalam strategi ini?

Penyimpulan menuju penjelasan terbaik adalah metode untuk membuat penyimpulan menuju hipotesis tertentu yang kemungkinan besar benar. Misalkan ada fenomena F yang ingin kita jelaskan. Misalkan juga ada sekumpulan pasangan hipotesis yang bertentangan $H_1, H_2, \ldots, H_n$. (Jika hipotesis dalam rangkaian itu menjadi "pasangan yang bertentangan" berarti bahwa jika kamu mengambil sepasang hipotesis ini, dua hipotesis yang kamu ambil itu saling bertentangan). Andaikan hipotesis ini sedemikian rupa sehingga, untuk setiap hipotesis H_i, seandainya H_i itu benar, ia akan menje-

laskan F. Manakah dari hipotesis tersebut (jika memang ada) yang harus diterima sebagai penjelasan F? Wajar jika ingin menyimpulkan hipotesis yang paling mungkin. Tetapi hipotesis mana yang paling mungkin? Kita tidak melangkah lebih jauh, dan tidak jelas sumber apa yang tersedia bagi kita untuk menjawab pertanyaan tersebut.

Metode penyimpulan menuju penjelasan terbaik membalik urutan kita dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut. Tugas pertama kita adalah memilih hipotesis mana, jika ia memang benar, yang paling baik menjelaskan F. Atas dasar itulah kita kemudian mengatakan hipotesis mana yang paling mungkin benar. Tugas pertama melibatkan penimbangan kemampuan setiap hipotesis dalam memberikan penjelasan. Ini adalah tugas komparatif: kita membandingkan kemampuan masing-masing H_1, H_2, $\ldots$, H_n dengan hipotesis pesaingnya. Untuk melakukan ini kita perlu mempertimbangkan faktor-faktor seperti konsistensi internal hipotesis, ruang lingkupnya, keberhasilannya, apakah ia konsisten dengan hipotesis yang sudah kita terima, sejauh mana menerimanya akan meningkatkan komitmen ontologis dan ideologis kita (dalam pengertian Quine), sejauh mana ia menghindari peningkatan masalah yang sulit diselesaikan, dan sebagainya.[6] Kita juga perlu mempertimbangkan pertanyaan sulit tentang bagaimana berbagai faktor ini harus dipertimbangkan satu sama lain. Satu hipotesis mungkin memiliki keutamaan teoretik tertentu hingga tingkat yang lebih tinggi daripada yang lain, meskipun hipotesis kedua mungkin memiliki keutamaan teoretis tertentu yang lain yang lebih tinggi daripada yang pertama. Jika kita harus memilih di antara kedua hipotesis tersebut, mana yang harus kita pilih? (Lihat bab 4, §6 dan Lewis 1986, 133–34).

Untuk kembali ke masalah utama, anggaplah bahwa anggota

---

6 Thagard (1976) dan McAllister (1989) menguraikan beberapa faktor ini.

kumpulan hipotesis kita dapat dipilih sebagai penjelasan potensial terbaik terhadap F. Anggap juga bahwa hipotesis ini merupakan penjelasan potensial terhadap F yang cukup baik untuk dapat diterima; bahwa ia memenuhi beberapa persyaratan minimal untuk dapat memberikan penjelasan. Kita mungkin juga mensyaratkan bahwa hipotesis tersebut secara signifikan lebih baik daripada hipotesis pesaingnya yang terdekat (Dorr dan Rosen 2001, §7). Menurut strategi penyimpulan menuju penjelasan terbaik, kita terjamin untuk menyimpulkan bahwa hipotesis tersebut merupakan penjelasan (yang paling mungkin) terhadap F. Artinya, kita membuat penyimpulan dari hipotesis yang paling baik dalam menjelaskan F, dan yang memenuhi standar yang sesuai untuk dapat memberikan penjelasan, ke hipotesis yang paling mungkin untuk menjelaskan F. Potensi hipotesis untuk memberikan penjelasan itu memberi kita alasan untuk memercayai bahwa hipotesis tersebut kemungkinan besar benar.

Sebuah hipotesis dapat memiliki probabilitas epistemik yang rendah secara absolut, tetapi memiliki probabilitas epistemik yang lebih tinggi daripada masing-masing hipotesis pesaingnya. Bentuk penyimpulan yang lebih hati-hati menuju penjelasan terbaik tidak akan membuat penyimpulan menuju hipotesis yang kemungkinan besar benar (yang memiliki probabilitas epistemik yang tinggi secara absolut), tetapi hanya menuju hipotesis yang lebih mungkin benar (memiliki probabilitas epistemik yang lebih tinggi) daripada hipotesis pesaingnya.[7]

Dari dua strategi penyimpulan yang dipertimbangkan di sini—penyatuan teoretik dan penyimpulan menuju penjelasan terbaik—yang terakhir adalah yang paling banyak digugat oleh para filsuf. (Namun yang terakhir itu tidak selalu dibedakan dari yang pertama). Sebagai contoh, Swoyer beranggapan bahwa penyim-

[7] Lihat Okasha (2000, 697-698).

pulan menuju penjelasan terbaik dari kebenaran tertentu tentang matematika, semantik, atau hukum alam itu menjamin kesimpulan filosofis tentang keberadaan sifat, yang dipahami sebagai universalia atau sifat-sifat yang identik di antara contoh-contoh partikular universalia (Swoyer 1999, esp. §§5–7). Armstrong, Bigelow dan Pargetter juga menggunakan strategi ini untuk menyimpulkan hipotesis filosofis tertentu (Armstrong 1997, 235, dan Bigelow dan Pargetter 1990, 344-45).

Ada dua kesulitan utama yang dihadapi para filsuf yang menyerukan penyimpulan menuju penjelasan terbaik. Pertama, ada pertanyaan yang cukup umum tentang justifikasi, dan bahkan rasionalitas, dari strategi itu sendiri (van Fraassen 1989, bab 6).[8] Kedua, ada kekhawatiran khusus tentang penggunaan strategi ini dalam filsafat (van Fraassen 1995, §Iv). Kita akan fokus pada kesulitan kedua.

Penyimpulan menuju penjelasan terbaik melibatkan pengambilan sekumpulan penjelasan potensial, dan menyimpulkan anggota kumpulan penjelasan yang paling mungkin benar, jika ia memang benar, akan memberikan penjelasan terbaik terhadap beberapa fenomena yang ingin dijelaskan. Penyimpulan menuju penjelasan terbaik dapat berupa penyimpulan dari hal-hal dari satu jenis ke hal-hal lain dari jenis yang sama. Biasanya, penyimpulan seperti itu berasal dari contoh K yang memiliki ciri umum, F, ke kesimpulan bahwa setiap K memiliki F, atau banyak K yang belum diperiksa memiliki F. Semisal, sebuah penyimpulan mungkin berasal dari fakta bahwa lokasi spasial planet yang teramati itu membentuk elips ke kesimpulan bahwa semua posisi spasial planet—orbitnya—itu membentuk elips. Penyimpulan semacam itu adalah penyimpulan dari hal-hal dari satu jenis ke hal-hal dari jenis yang sama, tetapi beberapa contoh filosofis yang penting dari penyimpulan menuju

[8] Untuk tanggapan, lihat Lipton (2004, 107-117, 151-163), Kvanvig (1994), dan Okasha (2000).

penjelasan terbaik bukanlah contoh dari jenis penyimpulan semacam itu. Semisal, penyimpulan dari pengalaman indrawi ke keberadaan objek fisikal ataupun penyimpulan dari fenomena modal ke keberadaan dunia mungkin Lewisian bukan merupakan jenis penyimpulan semacam itu. Contoh-contoh ini lebih baik dimodelkan sebagai penyimpulan dari entitas satu jenis ke entitas lain jenis. Penyimpulan jenis ini dalam sains mencakup penyimpulan dari pengamatan terhadap pembengkokan gelombang cahaya di luar angkasa ke keberadaan lubang hitam, dan penyimpulan dari pengamatan terhadap gerak Brown ke keberadaan molekul. Dalam kasus ilmiah ini, entitas yang disimpulkan itu efektif secara kausal, dan hipotesis ilmiah yang menyimpulkannya membuat prediksi baru. Sehubungan dengan hipotesis tambahan yang tidak secara khusus tentang lubang hitam, hipotesis ilmiah tentang lubang hitam cukup rinci untuk membuat prediksi baru yang selanjutnya dapat dikonfirmasi atau disangkal. Hal serupa berlaku sehubungan dengan hipotesis ilmiah tentang molekul. Sebaliknya, hipotesis filosofis tentang keberadaan dunia eksternal atau keberadaan dunia mungkin tidak menghasilkan prediksi baru. Akibatnya, hipotesis filosofis secara tidak sempurna meniru hipotesis ilmiah.

Kita telah melihat bahwa penyimpulan menuju penjelasan terbaik itu mengizinkan penyimpulan kebenaran hipotesis tertentu hanya jika hipotesis tersebut merupakan penjelasan potensial yang cukup baik untuk dapat diterima. Dalam sebuah penyimpulan menuju penjelasan terbaik, kumpulan penjelasan potensial mungkin "tidak disaring" dan mencakup semua kandidat penjelasan yang mungkin, tidak peduli seberapa anehnya penjelasan itu. Atau mungkin "disaring" dan hanya menyertakan kandidat penjelasan yang menjanjikan. Mengasumsikan bahwa kelompok penjelasan tidak disaring akan sangat menyimpang dari pemilihan teori dalam praktik ilmiah yang aktual. Dalam kasus terakhir kita tidak memulai dengan mempertimbangkan semua teori yang mungkin tentang

beberapa fenomena karena kumpulan hipotesis itu akan terlalu besar untuk dihasilkan atau ditangani (Lipton 2004, 119). Tetapi jika kumpulan hipotesis tersebut disaring, sehingga hanya apa yang sebelumnya dianggap sebagai kandidat hipotesis yang menjanjikan yang diterima, maka teori filosofis tertentu yang sudah dikenal berada dalam bahaya dikeluarkan sejak awal.[9] Sebagai contoh, "tatapan tidak percaya" yang dihadapi realisme modal menunjukan betapa banyak filsuf yang menemukan teori itu tidak masuk akal (Lewis 1986, 133–35). Mengeluarkan realisme modal dari kumpulan hipotesis karena alasan itu berarti mendiskualifikasinya sebagai kandidat untuk menjelaskan fenomena modal. Kaum realis modal mungkin mempermasalahkan pengaturan penyaringan yang mengeluarkan teorinya dari kumpulan hipotesis. Tetapi jika perdebatan antara kaum realis modal dan penentangnya terjadi pada tahap awal ini, itu mencegah kita untuk melanjutkan ke tahap berikutnya: mengambil kumpulan kandidat yang diterima dan menyimpulkan penjelasan potensial terbaik terhadap fenomena yang akan dijelaskan. Dengan demikian, penyimpulan menuju penjelasan terbaik harus menunggu pemecahan perselisihan yang terjadi sebelumnya antara kaum realis modal dan penentangnya yang tidak percaya, daripada memberikan pemecahan itu sendiri. Ini akan membuat peran penyimpulan menuju penjelasan terbaik dalam filsafat menjadi kurang berguna dan kurang menarik daripada yang dijanjikan. Ia hanya akan menjadi "pengamat" untuk perdebatan penting antara Lewis dan penentangnya, dan perdebatan itu harus dilakukan di sepanjang garis yang independen.

Apa yang ditunjukkan oleh kritik ini? Seorang teman yang menggunakan penyimpulan menuju penjelasan terbaik dapat memperingatkan agar tidak menyamakan *keefektifan* metode penyimpulan ini dengan *keabsahannya* (Vahid 2001, §5). Menunjukkan bah-

[9] Kekhawatiran ini dibagikan oleh Nozick (1981, 12).

wa penyimpulan menuju penjelasan terbaik itu absah berarti menunjukkan bahwa ia merupakan penyedia-jalan-kebenaran *(truth-conducive)*: bahwa mengikuti metode ini lebih sering mengarah pada hipotesis yang benar daripada yang tidak benar. Mengikuti Sober, Vahid mengacu pada peran asumsi latar belakang dalam memandu pemilihan hipotesis. Dia mengklaim bahwa asumsi tersebut menjustifikasi penggambaran hipotesis tertentu sebagai yang hipotesis terbaik dari sejumlah hipotesis. Selain itu, jika asumsi tersebut adalah asumsi yang andal, jika ia terkonfirmasi dengan baik, "dasar kita untuk memilih penjelasan terbaik akan tertanam kuat di dalam kebenaran." Tetapi untuk bisa menjadi metode penyimpulan yang efektif secara epistemik, metode tersebut tidak bisa begitu saja memberitahu kita hipotesis mana yang terbaik dalam kumpulan hipotesis tertentu secara sewenang-wenang. Hipotesis itu mungkin hanya merupakan hipotesis terbaik dari sekelompok hipotesis yang buruk. Agar efektif secara epistemik, kumpulan hipotesis yang kepadanya metode tersebut diterapkan perlu disaring dengan tepat. Vahid mencari teori pengetahuan yang substansial untuk menyediakan penyaringan ini. Sebagai gambaran, ia mempertimbangkan teori pengetahuan alternatif yang relevan, seperti yang ditemukan dalam Dretske (1981). Diterapkan pada kasus yang dipermasalahkan, teori alternatif yang relevan akan mengatakan bahwa untuk mengetahui bahwa hipotesis H benar, seseorang tidak perlu mengesampingkan setiap alternatif untuk H. Seseorang hanya perlu mengesampingkan setiap alternatif yang relevan dengannya. Kumpulan hipotesis yang darinya H dipilih hanya mencakup semua alternatif yang relevan untuk H. Konteks (termasuk pengandaian bersama dalam komunitas epistemik kita dan kemungkinan objektif dari situasi tertentu) menentukan hipotesis mana yang relevan.

Mengacu pada hipotesis yang terkonfirmasi dengan baik sebagai hipotesis latar belakang menimbulkan pertanyaan tentang metode apa yang digunakan untuk mengonfirmasi hipotesis terse-

but. Jika metode konfirmasi yang digunakan adalah penyimpulan menuju penjelasan terbaik, maka pembelaan terhadap keabsahan penyimpulan menuju penjelasan terbaik ini bersifat sirkular *(circular)*. Kita akan mendasarkan diri pada hipotesis tertentu yang disimpulkan oleh penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk mempertahankan keabsahan penggunaan penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk menyimpulkan hipotesis tertentu yang lain. Namun yang menjadi masalah adalah keabsahan penggunaan penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk menyimpulkan hipotesis apa pun. Beberapa pandangan lain tentang konfirmasi selain penyimpulan menuju penjelasan terbaik perlu dijadikan acuan juga. Dan jika akan muncul pandangan independen, kita harus diberitahu untuk apa metode penyimpulan menuju penjelasan terbaik itu diperlukan.

Sirkularitas *(circularity)* juga mengancam penggunaan ilustratif teori pemilihan hipotesis alternatif yang relevan. Teori ini mengacu pada konteks untuk menentukan hipotesis mana yang relevan, dan konteks tersebut melibatkan kemungkinan objektif situasi tertentu. Sekarang membuat pemilihan seperti itu membutuhkan pengetahuan tentang apa konteksnya. Ia kemudian akan membutuhkan pengetahuan kemungkinan objektif dari situasi tersebut. Tapi bagaimana itu bisa dilakukan? Ia tidak akan dilakukan dengan penyimpulan menuju penjelasan terbaik, karena klaim tentang kemungkinan objektif harus bisa digunakan sebagai bagian dari penyaringan terhadap hipotesis potensial. (Ancaman sirkularitas ini, dan yang terdahulu, terutama menghadapi pandangan Harman [1965] dan Lycan [1998, 128] yang menurutnya "semua penalaran yang terjustifikasi adalah penalaran yang mampu memberikan penjelasan secara fundamental yang bertujuan untuk memaksimalkan "koherensi penjelas" dari sistem keyakinan total seseorang.") Untuk menghindari sirkularitas, beberapa metode lain harus tersedia untuk mengetahui kemungkinan objektif dari berbagai klaim. Jika

metode seperti itu akan ada, kita mungkin bertanya-tanya apakah metode tersebut dapat digunakan secara lebih umum dalam mengerjakan kemungkinan objektif hipotesis, dan karenanya kita harus diberi tahu mengapa metode penyimpulan menuju penjelasan terbaik masih diperlukan.

Dalam dua bagian berikutnya kita akan membahas dua studi kasus penjelasan filosofis: penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk teori identitas pikiran-otak, dan penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk postulasi dunia eksternal.

5.6 Studi Kasus: Teori Identitas Pikiran-Otak

Dalam bab 4, §4 kita menelaah teori identitas pikiran-otak. Teori ini menyatakan bahwa setiap sifat mental itu identik dengan beberapa sifat fisikal otak. Christopher Hill telah mengacu pada strategi penyimpulan menuju penjelasan terbaik untuk membuat penyimpulan menuju kebenaran teori ini. Dia berpendapat sebagai berikut (Hill 1991, 23):

(P1) Penyimpulan menuju penjelasan terbaik: "Jika suatu teori memberikan penjelasan yang baik tentang sekumpulan fakta, dan penjelasan tersebut lebih baik daripada penjelasan yang diberikan oleh teori pesaingnya, maka seseorang memiliki alasan yang baik dan cukup untuk percaya bahwa teori tersebut benar."

(P2) Klaim kecukupan penjelasan: Teori identitas memberikan penjelasan yang baik tentang korelasi satu-satu antara contoh sifat mental dan contoh beberapa sifat fisikal: yaitu, bahwa sifat tersebut identik.

(P3) Klaim keunggulan penjelasan: Penjelasan teori identitas lebih unggul dari penjelasan yang diberikan oleh semua teori pesaingnya.

(K) Jadi ada alasan yang baik dan cukup untuk memercayai teori identitas pikiran-otak.

(P2) menyatakan bahwa korelasi antara contoh-contoh sifat men-

tal dan sifat fisikal paling baik dijelaskan dengan hipotesis bahwa sifat-sifat tersebut identik. Agak mirip, penjelasan terbaik mengapa korban Cincinnati Strangler selalu merupakan pacar masa lalu Fred Jones adalah karena Cincinnati Strangler dan Fred Jones merupakan orang yang sama. Berbeda dengan teori identitas, Hill mengklaim bahwa "'Penjelasan' dualistik terhadap hukum psikofisikal biasanya tak jauh berbeda dari cara eufemistik untuk mengakui bahwa hukum tersebut memiliki status primitif yang takterjelaskan" (Hill 1991, 25).

Kaum dualis akan membuat beberapa keberatan yang sama terhadap argumen Hill yang berdasarkan pada pertimbangan kemampuan memberikan penjelasan seperti keberatan yang mereka buat terhadap argumen yang mendukung teori identitas berdasarkan Pisau Cukur Ockham. Teori identitas adalah penjelasan terbaik tentang korelasi antara contoh-contoh sifat mental dan sifat fisikal hanya jika mungkin bahwa teori itu benar. Kaum dualis akan mengangkat masalah sebelumnya secara logis tentang apakah mungkin sifat mental dan sifat fisikal itu identik, dan biasanya mereka akan berpendapat bahwa itu tidak mungkin. Mereka akan berpendapat bahwa sifat mental memiliki ciri-ciri seperti intensionalitas intrinsik atau kualitas pengalaman yang tidak dapat dimiliki oleh sifat fisikal. Jika argumen itu berhasil, teori identitas tidak bisa menjadi penjelasan terbaik tentang korelasi mental-fisikal karena teori itu tidak mungkin benar.

Dengan mengesampingkan tanggapan ini, kita mungkin bertanya-tanya apakah pendukung teori identitas Hill menghadapi tuduhan yang sama dengan tuduhan yang dia buat terhadap kaum dualis. Kaum dualis dituduh menerima hal primitif tertentu yang takterjelaskan, yaitu, korelasi mental-fisikal. Tetapi pendukung teori identitas menghadapi tuduhan yang sama menerima hal primitif tertentu yang takterjelaskan, yaitu, identitas antara sifat mental dan sifat fisikal. Entah identitas ini tidak memiliki penjelasan atau ia me-

miliki penjelasan. Jika identitas tersebut tidak memiliki penjelasan, maka tuduhan terhadap pendukung teori identitas tetap berlaku. Jika identitas tersebut memiliki penjelasan, maka tuduhan menerima hal primitif tertentu yang takterjelaskan dapat dibuat sehubungan dengan *penjelasan* mereka, atau sehubungan dengan apa pun yang menjadi *penjelasan* terakhir yang diterima oleh teori identitas. Pada tahap tertentu pendukung teori identitas akan kehabisan penjelasan dan harus menerima hal primitif tertentu yang takterjelaskan. Hill mungkin menjawab bahwa seberapa jauh kamu bisa memperluas serangkaian penjelasan itu penting. Kaum dualis menyerah terlalu cepat, dan pendukung teori identitas melakukannya lebih baik dengan mengambil penjelasan setidaknya satu tahap lebih lanjut (Rey 1998, 5-6).

Wajar untuk menganggap fakta bahwa H_1 menjelaskan lebih banyak daripada H_2 itu merupakan salah satu faktor dalam menentukan nilai pentingnya, dan akan berkontribusi pada kesimpulan bahwa H_1 adalah teori yang lebih baik daripada H_2 (yang di dalamnya "lebih baik daripada" berarti *secara keseluruhan lebih baik daripada*, dan tidak hanya berarti *pemberi penjelasan yang lebih baik daripada*). Tetapi tidak jelas apakah praktik ilmiah membuktikan hal ini (van Fraassen 1980, 94–96). Newton dengan sengaja menolak menjelaskan mengapa gravitasi terjadi. Dia juga dengan sengaja menolak untuk menjelaskan mengapa ada enam planet (seperti yang dia dan orang-orang sezamannya itu andaikan ada). Versi teori kuantum yang diterima secara luas tidak menjelaskan mengapa ada korelasi dalam perilaku partikel yang telah berinteraksi di masa lalu. Mungkin satu alasan mengapa tugas menjelaskan fenomena ini dilalaikan adalah karena teori yang tersedia yang akan menjelaskannya tidak akan membuat prediksi baru yang benar (seperti dalam contoh Newtonian), atau teori tersebut secara observasional tidak akan seakurat teori standar (seperti dalam contoh teori kuantum). Hipotesis yang menjelaskan hampir semua hal mungkin saja

buruk karena kosong: misalnya, menjelaskan apa pun yang terjadi sebagai kehendak Tuhan. Jika teori filosofis tidak punya tugas untuk membuat prediksi, tetapi masih punya tugas memberikan penjelasan, mungkin kendala ini tidak akan berlaku. Jika demikian, prinsip metodologis yang disebutkan di awal paragraf ini dapat langsung diterapkan pada perselisihan antara teori identitas dan dualisme. Namun, pandangan lain menyatakan bahwa penjelasan merupakan keutamaan teoretik karena ia dapat memberi jalan untuk menghasilkan prediksi yang akurat dan luas (van Fraassen 1980, 92). Pandangan tersebut bukanlah ancaman bagi status penjelas teori identitas. Teori itu memprediksi, misalnya, penemuan korelat neurologis bagi keadaan mental. Namun, pandangan tersebut menantang status penjelas berbagai teori filosofis yang lain. Baik realisme modal maupun Platonisme matematis, misalnya, sama-sama tidak membuat prediksi. Jadi klaim teori-teori tersebut sebagai penjelasan itu bertentangan dengan pandangan van Fraassen.

Singkatnya, argumen berdasarkan faktor penjelas yang mendukung teori identitas pikiran-otak itu menghadapi beberapa keberatan yang dihadapi argumen kesederhanaan yang mendukung teori itu. Lebih lanjut, argumen tersebut perlu menjawab pertanyaan umum tentang apakah penjelasan yang tidak menghasilkan kekuatan prediksi tambahan perlu diterima.

5.7 Studi Kasus: Hipotesis Dunia Eksternal

Jonathan Vogel berpendapat bahwa strategi penyimpulan menuju penjelasan terbaik dapat menunjukkan bahwa kita memiliki alasan untuk percaya bahwa kita bukanlah otak di dalam panci dan bahwa kita memiliki pengalaman tentang dunia fisikal (Vogel 1990).[10] Vogel menyajikan persoalan dalam kaitannya dengan bagaimana membu-

[10] Lihat juga Weintraub (1997, 116-120) dan Feldman (2003, 148-152)

at pilihan rasional di antara dua hipotesis yang bersaing. Menurut hipotesis dunia eksternal, kita memiliki pengalaman tentang dunia fisikal dan setidaknya banyak dari keyakinan pandangan umum kita tentang seperti apa dunia fisikal itu benar. Menurut hipotesis otak dalam panci, hanya ada otakmu dan komputer yang memberinya data. Semua yang kamu alami adalah data, tetapi data itu menipumu dengan memberikan kesan bahwa kamu mengalami dunia objek fisikal. Untuk setiap objek fisikal yang diajukan ada oleh hipotesis dunia eksternal, dan untuk setiap sifat yang dapat diamati dari objek semacam itu, hipotesis otak dalam panci mengajukan adanya objek yang terkait dengan sifat yang terkait. Objek yang terkait itu akan menjadi objek digital: beberapa informasi disimpan dalam memori komputer. Sebagai contoh, menurut hipotesis dunia eksternal ada katak di kolam taman. Kemudian, menurut hipotesis otak dalam panci, program komputer akan menyimpan berkas tentang katak di dalam kolam. Demikian pula, untuk setiap sifat fisikal yang diatribusikan oleh hipotesis dunia eksternal kepada katak, hipotesis otak dalam panci akan mengatribusikan sifat yang terkait, meskipun berbeda, ke berkas tentang katak.

Dengan cara ini, kedua hipotesis tersebut tidak dapat dibedakan oleh pengalaman kita sendiri. Tetapi Vogel berpikir bahwa hipotesis tersebut berbeda dalam tingkat kerumitannya. Dia berusaha untuk memperjelas ini dengan berfokus pada masalah sifat lokasi—yaitu sifat terletak di tempat tertentu pada waktu tertentu. Hipotesis dunia eksternal mengatribusikan lokasi dalam ruang dan waktu pada objek fisikal. Vogel, bersama dengan banyak filsuf lainnya, berpendapat bahwa objek fisikal itu diatur oleh prinsip bahwa objek fisikal yang tidak identik itu tidak terletak di tempat yang sama pada waktu yang sama. Katak itu ada di dalam kolam. Menurut prinsip ini, katak lain tidak dapat menempati tempat yang sama pada waktu yang sama dengan katak lainnya. Menurut Vogel, prinsip bahwa objek fisikal dengan jenis yang sama tidak berada di tempat yang

sama pada waktu yang sama adalah kebenaran niscaya. "Kita tidak membutuhkan hukum atau keteraturan empiris untuk menjelaskan [prinsip] tersebut; ia adalah kebenaran niscaya yang berkaitan dengan sifat objek fisikal bahwa tidak mungkin ada dua objek di tempat yang sama pada waktu yang sama" (Vogel 1990, 664). (Prinsip Vogel masih kontroversial. Benda tiga dimensi seperti patung dan sebongkah perunggu dapat ditempatkan di tempat yang sama pada waktu yang sama. Namun, dapat dikatakan, patung dan bongkahan perunggu itu tidak identik karena perunggu tetap ada meskipun patung itu dilebur dan perunggu dibentuk menjadi bola. Vogel akan menyangkal objek-objek tersebut merupakan bagian dari jenis yang sama, tetapi apakah itu *ad hoc*?)

Sekarang jika hipotesis otak dalam panci bermaksud untuk menandingi hipotesis dunia eksternal dalam kemampuannya memberikan penjelasan, hipotesis pertama harus memiliki prinsip yang sesuai. Perlu ada prinsip yang mengatakan bahwa objek digital yang tidak identik tidak direpresentasikan memiliki lokasi spasial yang sama pada waktu yang sama. (Program komputer mungkin merepresentasikan tempat sebuah objek berada dalam ruang dan waktu dengan menetapkan rangkaian koordinat dalam berkasnya. Sebut sifat ini sebagai "lokasi semu" objek). Namun, prinsip ini bukanlah kebenaran niscaya. Dalam sifat objek digital atau dalam sifat program komputer, tidak ada yang mengeksklusi program seperti itu menjadikan objek digital yang tidak identik memiliki lokasi semu yang sama. Oleh karena itu, kata Vogel, hipotesis otak dalam panci harus menganggap prinsip tersebut sebagai "keteraturan empiris tambahan, yang di dalam [hipotesis dunia eksternal] tidak ada keteraturan tambahan semacam itu" (Vogel 1990, 665). Akibatnya, dengan menambahkan keteraturan empiris semacam itu, hipotesis skeptis ini tidak sesederhana hipotesis dunia eksternal; dan jika keteraturan tambahan itu dihilangkan, hipotesis skeptis menjadi kurang mampu memberikan penjelasan dibandingkan hipotesis

pesaingnya. Penyimpulan menuju penjelasan terbaik mengatakan bahwa hipotesis yang lebih mampu memberikan penjelasan daripada hipotesis saingannya itu lebih cenderung menjadi hipotesis yang benar. Kita kemudian diperbolehkan untuk menyimpulkan bahwa hipotesis dunia eksternal merupakan hipotesis yang lebih mungkin benar.

Ernest Sosa berpendapat bahwa pertimbangan berdasarkan kemampuan memberikan penjelasan untuk menanggapi skeptisisme terhadap dunia eksternal itu salah. Pendasaran semacam itu mengklaim bahwa kita dapat mengetahui bahwa ada objek eksternal karena ia memberikan penjelasan terbaik tentang pengalaman indrawi kita. Akibatnya, lebih lanjut diklaim bahwa kita tahu bahwa kita tidak sedang bermimpi. Sosa bertanya, "Seberapa masuk akal bahwa seseorang dapat *menemukan* bahwa ia tidak bermimpi sebagai hasil sampingan dari penyimpulan semacam itu?" Dia menawarkan analogi berikut:

> Bandingkan kasus ketika seseorang mengetahui tentang kecepatan seseorang saat ini hanya dengan membaca spidometernya. Dan anggaplah pengetahuan ini bergantung sepenuhnya pada sebuah penyimpulan menuju penjelasan terbaik dari pembacaan spidometer ke kecepatan sebenarnya. Dengan demikian, dapatkah seseorang menemukan, dan mengetahui, bahwa spidometer seseorang telah terhubung dengan benar sehingga peka terhadap kecepatannya? Jika seseorang bertanya pada dirinya sendiri apakah spidometernya telah terpasang dan beroperasi dengan benar, seseorang hampir tidak dapat menyelesaikan masalah itu *hanya* dengan menyimpulkan kecepatan aktual seseorang berdasarkan pembacaan spidometer, sebagai sebuah penyimpulan menuju penjelasan terbaik, sehingga dapat menarik kesimpulan lebih lanjut bahwa alat tersebut memang harus dipasang dan beroperasi dengan benar. (Sosa 2007, 59)

Dalam bagian ini Sosa menanyakan apakah kita bisa mengetahui apakah spidometer dapat diandalkan dengan menyimpulkan bahwa pembacaan spidometer dijelaskan oleh kecepatan kita saat

ini. Dia mengklaim bahwa kita tidak bisa, tetapi kita perlu mencari tahu apa alasannya untuk mengklaim ini. Dia mengatakan bahwa kita tidak dapat mengetahui bahwa spidometer dapat diandalkan *hanya* dengan menyimpulkan bahwa pembacaan spidometer dijelaskan oleh kecepatan kita saat ini. Namun, justru inilah yang menjadi masalah. Sosa berpikir bahwa penjelasan menuju penjelasan terbaik itu tidak dapat memberikan pengetahuan dalam kasus saat kita harus bergantung secara eksklusif pada penyimpulan itu. Lawan Sosa percaya bahwa penyimpulan menuju penjelasan terbaik merupakan sumber pengetahuan, dan bahwa, setidaknya dalam beberapa kasus, penyimpulan tersebut memberi kita pengetahuan (atau setidaknya keyakinan yang terjustifikasi) yang tanpanya tidak akan kita miliki. Sebagai contoh, Vogel berpikir bahwa penyimpulan menuju penjelasan terbaik adalah sumber pengetahuan kita tentang dunia eksternal, dan kita harus bergantung secara eksklusif pada penyimpulan itu untuk memiliki pengetahuan tersebut. Artinya, dia berpikir bahwa satu-satunya sumber pengetahuan yang kita miliki tentang dunia eksternal adalah penyimpulan menuju penjelasan terbaik dari pengalaman indrawi kita. Jadi Sosa justru mengasumsikan hal yang dipersoalkan dalam debat dengan Vogel.

Dalam mengasumsikan bahwa penyimpulan menuju penjelasan terbaik itu tidak dapat memberikan pengetahuan dalam kasus saat kita harus bergantung secara eksklusif pada penyimpulan itu, Sosa tampaknya mengasumsikan bahwa penyimpulan menuju penjelasan terbaik memberikan pengetahuan bahwa p hanya jika ada beberapa cara independen untuk menemukan apakah p itu benar. Kita dapat membuat penyimpulan menuju penjelasan terbaik dari pembacaan spidometer ke kecepatan kita saat ini. Namun, kecuali jika ada cara untuk mengetahui berapa kecepatan kita saat ini yang tidak bergantung pada penyimpulan tersebut, kita tidak dapat mengetahui berapa kecepatan kita, dan kita tidak dapat mengetahui apakah spidometer kita itu dapat diandalkan. Demikian pula,

kita dapat membuat penyimpulan menuju penjelasan terbaik dari pengalaman indrawi kita ke keberadaan dunia eksternal. Namun, kecuali jika ada cara lain untuk mengetahui apakah dunia eksternal itu ada yang tidak bergantung pada penyimpulan tersebut, kita tidak dapat mengetahui apakah dunia eksternal itu ada.

Ada alasan untuk menolak asumsi bahwa harus ada cara tersendiri untuk menguji penyimpulan menuju penjelasan terbaik. Para filsuf sains telah mengakui bahwa beberapa penjelasan dapat membuktikan dirinya sendiri (Hempel 1965, 370-74). Di dalam **penjelasan yang membuktikan dirinya sendiri *(self-evidencing explanation)***, sebuah teori T menjelaskan fenomena F meskipun F memberikan satu-satunya bukti untuk T. Sebagai contoh, hukum Doppler menghubungkan kemunduran sebuah objek dengan pergeseran-menuju-merah (spektrum khas yang bergeser ke arah merah). Hukum tersebut, sehubungan dengan fakta bahwa suatu galaksi mundur dari kita pada kecepatan tertentu, menjelaskan fakta bahwa galaksi tersebut menunjukkan pergeseran-menuju-merah. Namun satu-satunya bukti bahwa galaksi sedang surut pada kecepatan tersebut adalah fakta bahwa galaksi tersebut menunjukkan pergeseran-menuju-merah. Secara standar, para filsuf ilmu berpendapat bahwa pola penalaran seperti itu bukanlah penalaran yang tidak berharga atau penalaran yang sirkular secara licik. Ia bukanlah lingkaran setan karena satu hubungan (yaitu, hubungan penjelasan) berlaku di antara *eksplanan* dan *eksplanandum* (dalam urutan itu), sedangkan hubungan yang berbeda (yaitu, hubungan konfirmasi) berlaku di antara *eksplanandum* dan *eksplanan* (dalam urutan itu). Ini tidak sia-sia karena satu-satunya cara kita dapat memiliki pengetahuan tentang entitas ilmiah yang takteramati adalah melalui penyimpulan menuju penjelasan terbaik berdasarkan entitas yang teramati, dan (kaum realis ilmiah akan mengklaim) kita memang memiliki pengetahuan semacam itu.

Vogel terbuka untuk mengklaim bahwa penyimpulan menuju

penjelasan terbaik dari pengalaman indrawi kita ke keberadaan dunia eksternal itu merupakan penjelasan yang membuktikan dirinya sendiri, dan demikian juga penyimpulan dalam contoh spidometer Sosa. Penyimpulan tersebut tidak terpengaruh oleh hal itu jika, seperti yang tampaknya terjadi, penjelasan yang membuktikan dirinya sendiri itu diterima secara luas dalam praktik ilmiah saat ini. Tentu saja, Sosa mungkin ingin mempermasalahkan kecenderungan ini dalam sains, tetapi kemudian dia perlu mengatakan apa yang secara umum salah dengan penjelasan yang membuktikan dirinya sendiri.

Juga terbuka bagi Vogel untuk mengklaim bahwa kekuatan persuasif apa pun dalam contoh spidometer Sosa tidak terletak pada lingkaran setan yang diandaikan ada dalam kecepatan mobil yang menjelaskan pembacaan spidometer dan pembacaan spidometer yang menjadi satu-satunya bukti kecepatan mobil. Sebaliknya, mengingat betapa minimnya contoh yang dijelaskan, tampaknya tidak ada alasan untuk mengklaim bahwa penjelasan terbaik terhadap pembacaan spidometer adalah karena kecepatan mobil dapat dipantau secara andal. Contoh tersebut tidak memberi tahu kita apa pun tentang cara kerja spidometer—apakah ia adalah model yang standar, apakah ia telah rusak, dan sebagainya. Mengingat kekurangan informasi ini, kita mungkin enggan berpikir bahwa hipotesis keandalan adalah hipotesis yang jauh lebih baik daripada hipotesis pesaingnya yang terdekat. Namun, dalam kasus masalah dunia eksternal, kita telah melihat Vogel berpandangan bahwa hipotesis dunia eksternal itu secara nyata lebih sederhana dari, dan setidaknya dalam hal itu lebih baik dari, hipotesis skeptis. (Anehnya, Vogel telah menemukan contoh yang mirip dengan Sosa dan mengarahkannya melawan reliabilisme dalam epistemologi [Vogel 2000, 613]. Contoh Sosa kemudian mungkin berfungsi sebagai *ad hominem*.)

Apa yang penting bagi argumen Vogel adalah klaim bahwa hi-

potesis skeptis tidak sesederhana hipotesis dunia eksternal. Alasan Vogel untuk klaim ini adalah bahwa hipotesis skeptis mengandaikan adanya keteraturan empiris meskipun hipotesis dunia eksternal tidak mengandaikan adanya hipotesis yang terkait. Apakah ini menunjukkan bahwa hipotesis skeptis kurang sederhana masih dapat diperdebatkan karena dua alasan. Pertama, menurut Vogel, hipotesis dunia eksternal mengandaikan adanya kebenaran niscaya—yaitu, bahwa objek fisikal yang tidak identik dari jenis yang sama tidak menempati lokasi ruang-waktu yang sama—meskipun hipotesis skeptis tidak mengandaikan adanya kebenaran niscaya yang terkait. Jadi situasinya tampaknya adalah bahwa hipotesis skeptis mengandaikan adanya keteraturan empiris saat hipotesis dunia eksternal tidak mengandaikan adanya keteraturan empiris yang terkait dengannya, dan hipotesis dunia eksternal mengandaikan adanya kebenaran niscaya saat hipotesis skeptis tidak mengandaikan adanya kebenaran niscaya yang terkait dengannya. Tetapi kemudian tampak bahwa hipotesis skeptis bukan lagi hipotesis yang kurang sederhana dibandingkan hipotesis dunia eksternal; keduanya tampak sebagai hipotesis yang sama-sama sederhana (dan sama-sama rumit). Kedua, kita harus mempertimbangkan kembali asumsi bahwa hipotesis dunia eksternal tidak mengandaikan adanya keteraturan empiris yang terkait dengan keteraturan empiris hipotesis skeptis. Menurut Vogel, adalah kebenaran niscaya bahwa objek fisikal yang tidak identik dari jenis yang sama tidak menempati lokasi ruang-waktu yang sama. Tetapi (dugaan) kebenaran niscaya itu memerlukan generalisasi empiris bahwa objek fisikal yang tidak identik dari jenis yang sama tidak menempati lokasi ruang-waktu yang sama. Jika merupakan kebenaran niscaya tentang sifat objek fisikal bahwa objek fisikal dari jenis yang sama tidak menempati lokasi yang sama dalam ruang dan waktu, maka merupakan fakta umum yang dapat ditemukan melalui observasi bahwa objek fisikal dari jenis yang sama tidak menempati lokasi

yang sama dalam ruang dan waktu. Jadi, tidak benar bahwa hipotesis dunia eksternal tidak memiliki keteraturan empiris yang terkait dengan keteraturan empiris hipotesis skeptis bahwa objek digital yang tidak identik tidak memiliki lokasi semu yang sama. Argumen Vogel untuk mengklaim bahwa hipotesis dunia eksternal lebih sederhana daripada hipotesis skeptis itu tampaknya salah.

Selanjutnya, karena hipotesis dunia eksternal mengandaikan adanya kebenaran niscaya sedangkan hipotesis skeptis tidak mengandaikan adanya kebenaran niscaya yang terkait dengannya, tampaknya hipotesis dunia eksternal kurang sederhana dibandingkan hipotesis skeptis. Salah satu versi Pisau Cukur Ockham mengatakan bahwa beberapa keniscayaan tidak boleh berlipat ganda melebihi keniscayaan. (Forrest [2001, 93] menyebut ini sebagai "Pisau Cukur Hume.") Hipotesis dunia eksternal mengandaikan adanya sebuah keniscayaan saat hipotesis skeptis tidak mengandaikannya. Tetap saja, bahkan jika Vogel mengakui ini, dia mungkin menjawab bahwa meskipun hipotesis dunia eksternal kalah dalam hal kesederhanaan, ia memang dalam hal kemampuannya memberikan penjelasan. Karena hipotesis dunia eksternal dapat dijelaskan bahwa tidak ada objek fisikal yang tidak identik dari jenis yang sama yang berada pada lokasi yang sama dalam ruang dan waktu. Hal ini dijelaskan oleh kebenaran niscaya bahwa tidak ada objek fisikal yang tidak identik dari jenis yang sama yang berada di lokasi yang sama dalam ruang dan waktu. Karena hipotesis skeptis tidak mengandaikan kebenaran niscaya yang terkait, ia tidak dapat menjelaskan dengan cara ini keteraturan empiris yang terkait. Dan tak satu pun dari keteraturan empiris lain yang diandaikan ada oleh hipotesis tersebut tampak mampu menjelaskan keteraturan empiris yang dimaksud. Jadi hipotesis skeptis tidak dapat menjelaskan keteraturan sama sekali.

Hipotesis mana (jika ada) yang harus kita terima? Hipotesis yang lebih mampu memberikan penjelasan tetapi kurang seder-

hana, atau hipotesis yang lebih sederhana tetapi kurang mampu memberikan penjelasan? Strategi penyimpulan menuju penjelasan terbaik perlu dilengkapi tidak hanya dengan penjelasan rinci tentang masing-masing keutamaan teoretik, tetapi juga dengan penjelasan rinci tentang bagaimana membuat pilihan teori rasional dalam kasus-kasus seperti di atas.[11]

5.8 Kesimpulan

Para filsuf yang berpandangan bahwa ada sesuatu yang disebut penjelasan filosofis cenderung hanya beranggapan bahwa penjelasan filosofis itu ada. Mereka tidak berpikir bahwa asumsi mereka perlu diperdebatkan. Bahkan Kant, yang menyebut dirinya sebagai kritikus metafisika rasionalis dan pretensinya dalam memberikan penjelasan, tampaknya telah berpikir dia menyatakan cara yang tepat untuk memberikan penjelasan filosofis: kita memersepsi dunia sebagai dunia yang mengandung F (sebab dan akibat, substansi dalam ruang dan waktu, ...) karena pikiran kita menstruktur persepsi kita seperti itu. Bagi Kant, tidak diragukan lagi bahwa filsafat bertugas memberikan penjelasan. Perbedaan utamanya dengan lawan-lawan rasionalisnya adalah bahwa dia menganggap penjelasan ini terletak pada kekuatan khusus pikiran. Kant tidak berpikir bahwa kekuatan ini akan ditemukan oleh psikologi empiris. Kekuatan itu adalah domain khusus pengetahuan sintetik *apriori*.

Tantangan serius terhadap gagasan penjelasan filosofis muncul hanya dalam karya Hume, Mach dan kaum positivis logis. Tantangan tersebut dikaburkan oleh ide-ide yang lebih menonjol dalam karya mereka—empirisme ketat Hume dan Mach dan teori verifikasionis positivisme logis tentang makna. Tapi sekadar membantah pandangan ini tidak menjawab tantangan tentang penjelasan. An-

[11] Untuk kritik lebih lanjut terhadap penggunaan strategi ini untuk menyelesaikan problem skeptis, lihat Wright (1985, 68-71), Fumerton (1992), dan Vahid (2001, §2).

daikan benar bahwa (berbeda dari pandangan kaum positivis logis) pembicaraan tentang hal-hal yang takteramati itu bisa bermakna. Andaikan juga benar bahwa (berbeda dari pandangan Hume dan Mach) mungkin ada alasan epistemik untuk memercayai pembicaraan hal-hal seperti itu. Namun, masih ada tantangan bagaimana filsafat yang mengandaikan adanya hal-hal seperti itu seharusnya menjelaskan apa pun. Penjelasan macam apa yang terlibat? Bagaimana cara kerjanya? Ini adalah titik tolak untuk bab ini.

Sebagai penutup, tiga pendekatan terbaru terhadap penjelasan filosofis penting untuk diperhatikan.

FUNGSIONALISME TENTANG PENJELASAN DAN EKSPLANASIONISME

Untuk banyak jenis hal, pembedaan dapat ditarik antara peran sesuatu dari jenis tertentu dan apa yang mewujudkan peran itu dalam kasus tertentu. Misalnya, peran kunci adalah untuk mengamankan sesuatu dari pembukaan yang tidak diinginkan. Dalam kasus yang berbeda, hal yang berbeda dapat mewujudkan peran kunci. Pada pintu gudang peralatan, peran kunci dapat diwujudkan oleh pasak yang didorong masuk ke pengait. Sebaliknya, pada brankas uang, peran kunci dapat diwujudkan oleh tombol kombinasi dan mekanisme pasak.

Pandangan filosofis yang dikenal sebagai fungsionalisme tentang penjelasan membedakan antara peran penjelasan dan apa yang merealisasikannya.[12] Pandangan tersebut membuat dua klaim utama. Pertama, peran penjelasan berkaitan dengan upaya menjawab pertanyaan mengapa. Kedua, peran tersebut dapat diwujudkan oleh berbagai hubungan konsekuensi non-inferensial yang berbeda. Klaim pertama mengatakan bahwa peran penjelasan adalah memberikan pemahaman, memberikan pengetahuan tentang mengapa, atau bagaimana bisa, ada p daripada ada q, mengingat ada r. Klaim

[12] Pandangan ini didasarkan pada ide-ide yang ada di dalam Jenkins (2006, 2008) dan merupakan pokok bahasan buku monografnya yang akan terbit.

kedua mengatakan bahwa dalam kasus yang berbeda, peran ini dapat ditempati atau diwujudkan oleh relasi yang berbeda. Hubungan ini mencakup konsekuensi logis, konsekuensi nomik, konsekuensi probabilistik, konsekuensi matematis, dan "hubungan konsekuensi non-inferensial" lainnya.

Fungsionalisme tentang penjelasan kemudian dapat dikombinasikan dengan pandangan lain yang oleh Carrie Jenkins disebut "eksplanasionisme": pandangan bahwa pandangan filosofis tentang topik apa pun harus menjadikan gagasan penjelasan memiliki peran sentral dalam pandangan tersebut. Sebut saja pandangan kombinasi ini sebagai "proyek". Proyek tersebut tidak perlu dianggap sebagai strategi yang berlaku untuk semua. Bagi Jenkins, proyek ini sering kali merupakan strategi yang menjanjikan untuk dicoba di bidang tempat teori kausal atau teori modal (misalnya) telah ditawarkan tetapi belum berhasil.

ANALISIS KONSEPTUAL

Pendekatan lain untuk penjelasan filosofis terlihat pada analisis konseptual. Berdasarkan pendekatan ini, penjelasan filosofis diberikan melalui deskripsi hubungan konseptual antara konsep *eksplanandum* dan konsep *eksplanan*. Ambil beberapa contoh:

> Tindakan Abe baik karena tindakan tersebut memaksimalkan kebahagiaan.

> Beth yakin akan turun hujan karena dia berada dalam keadaan fungsional tertentu.

> Adalah mungkin bagi Chuck untuk menghitung sampai sepuluh karena ada dunia mungkin (yang dapat diakses) tempat Chuck menghitung sampai sepuluh.

(Kita akan berasumsi bahwa contoh-contoh itu benar. Tidak ada yang memengaruhi contoh-contoh khusus ini. Contoh-contoh tersebut digunakan hanya untuk tujuan ilustrasi.) Oleh karena konsep

yang ada dalam tindakan Abe yang baik dan dalam tindakan Abe yang memaksimalkan kebahagiaan, tindakan Abe itu baik dan ia baik karena tindakan Abe itu memaksimalkan kebahagiaan. Secara umum, berdasarkan pendekatan ini, penjelasan filosofis adalah analisis konseptual (yang parsial atau lengkap) (Schnieder 2006, 32-33).

PENDASARAN METAFISIK

Pendekatan ketiga melihat ontologi. Berdasarkan pendekatan ini, penjelasan filosofis melibatkan gagasan primitif tentang pendasaran metafisik *(metaphysical grounding)*. Pendasaran adalah relasi yang ada di antara berbagai macam hal. Relasi ini bersifat irrefleksif, asimetris dan transitif. Jenis hal yang lebih fundamental mendasari jenis hal yang kurang fundamental (Schaffer 2009). Perhatikan bahwa pendekatan ini dan pendekatan analisis konseptual tidak memberikan hasil yang sama. Pertimbangkan tiga contoh berikut:

> Gromit adalah seekor anjing karena dia adalah seekor anjing pemburu.
>
> Chris adalah paman Suzie karena dia adalah saudara laki-laki dari ibu Suzie.
>
> Jack berada di depan Ginger karena Ginger melangkah di belakangnya.

Mari kita akui bahwa kalimat-kalimat di atas benar setidaknya sebagian karena hubungan konseptual antara konsep yang ada dalam *eksplanandum* dan *eksplanan*. Namun, barangkali tidak ada satu pun kalimat *eksplanan* yang menggambarkan jenis hal yang lebih fundamental daripada jenis hal yang digambarkan oleh kalimat *eksplanandum*. Ini seharusnya membuat kita bertanya-tanya apakah filsuf bekerja dengan satu gagasan penjelasan filosofis dan bahwa mereka terlibat dalam upaya berbeda untuk menangkapnya.

Pertanyaan-pertanyaan untuk Didiskusikan

1. Dalam §2 kita melihat Nozick menyatakan bahwa masalah filosofis memiliki bentuk khusus sebagai berikut:

> Mengingat adanya r, bagaimana mungkin ada p daripada q?

Apakah ada cara untuk membantah klaim Nozick? Apakah ada contoh yang berlawanan dengan klaimnya?

2. §3 menekankan perbedaan tertentu antara penjelasan ilmiah dan penjelasan filosofis. Seberapa jelas perbedaan itu? Kita sudah tahu bahwa ada beberapa perbedaan antara sains dan filsafat (apakah keduanya sejenis atau setingkat). Jadi, apakah membuat daftar perbedaan antara penjelasan ilmiah dan penjelasan filosofis itu menambahkan sesuatu? Secara khusus, apakah perbedaan tersebut benar-benar mendiskreditkan gagasan bahwa ada penjelasan filosofis?

3. Apakah ada gagasan tunggal tentang penjelasan filosofis? Apakah kesimpulan memberikan banyak alasan untuk berpikir bahwa filsuf yang berbeda bekerja dengan pengertian yang berbeda tentang penjelasan filosofis? Apakah penting jika mereka memang bekerja dengan cara demikian?

Bacaan Pokok untuk Bab 5

Armstrong, D.M. (1978) *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism* Vol. I bab 12.

Friedman, Michael (1981) "Theoretical Explanation".

Harman, Gilbert (1965) "The Inference to the Best Explanation."
Kraut, Robert (2001) "Metaphysical Explanation and the Philosophy of Mathematics: Reflections on Jerrold Katz's *Realistic Rationalism*."
Nozick, Robert (1981) *Philosophical Explanations* bab 1.
Oddie, Graham (1982) "Armstrong on the Eleatic Principle and Abstract Entities."
Swoyer, Chris (1999) "How Ontology Might Be Possible: Explanation and Inference in Metaphysics."
Thagard, Paul R. (1976) "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice."
Vahid, Hamid (2001) "Realism and the Epistemological Significance of Inference to the Best Explanation."
Vogel, Jonathan (1990) "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation."

6

SAINS[1]

6.1 Pendahuluan

DALAM bab 1 kita membahas peran pandangan umum *(common sense)* dalam filsafat karena pandangan umum merupakan sumber banyak informasi. Sekarang sains juga merupakan sumber banyak informasi. Seperti pandangan umum, sains menggunakan indra dan kekuatan penalaran kita untuk memberikan informasi. Sains juga menggunakan teknik khusus observasi, penalaran dan pembuatan teori untuk memberikan informasi yang mencolok. Pertimbangan ini memunculkan tiga pertanyaan berikut:

(P1) Bagaimana hubungan sains dan filsafat?
(P2) Dapatkah bukti ilmiah mendukung, atau meruntuhkan, klaim filosofis?
(P3) Bisakah masalah filosofis diselesaikan dengan teori ilmiah?

Jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut akan tumpang tindih. (P1) adalah pertanyaan yang paling umum. Semua pihak sepakat bahwa sains dan filsafat bukanlah satu disiplin yang sama. (P1)

---

[1] Istilah *'science'* di sini akan secara bergantian diterjemahkan menjadi 'sains' atau 'ilmu' sebab kedua istilah itu dapat dipertukarkan. Demikian juga dengan istilah *'scientific'* akan diterjemahkan menjadi 'saintifik' atau 'ilmiah'.

menanyakan apa lagi yang bisa dikatakan tentang sains dan filsafat. Apakah sains dan filsafat berbeda jenisnya, atau apakah hanya berbeda tingkatannya? Apakah sains dan filsafat pada dasarnya berbeda metode dan tujuannya, atau keduanya memiliki metode dan tujuan yang sama? Sekarang sains menggunakan observasi dan eksperimen. (P2) menanyakan apakah bukti yang dikumpulkan dengan menggunakan observasi dan eksperimen dapat memberikan mendukung, atau menentang, teori filsafat. Teori filsafat berusaha untuk memecahkan masalah filosofis. (P3) menanyakan apakah teori ilmiah, yaitu teori yang didukung oleh observasi dan eksperimen serta dirancang untuk memecahkan masalah empiris, dapat memecahkan masalah filosofis.

(P1-3) mungkin memunculkan dua pandangan yang sangat berbeda. Seperti yang akan kita lihat, kedua pandangan ini berdiri pada titik yang berlawanan pada spektrum pandangan yang mungkin. Penting untuk mempertimbangkan pandangan ekstrem ini terlebih dahulu karena keduanya membantu membingkai perdebatan dan karena keduanya memiliki beberapa pembela terkemuka.

Misalkan kita beranggapan bahwa filsafat membahas masalah secara fundamental tidak seperti yang dilakukan oleh sains, dan bahwa ia menggunakan metode dan prinsip filosofis yang unik untuk menyelesaikan masalah tersebut. Jika kita memiliki pandangan semacam itu tentang filsafat, kita akan cenderung berpikir bahwa tidak ada titik temu yang menarik antara sains dan filsafat. Kita akan berpikir bahwa temuan ilmiah tidak ada sangkut pautnya dengan teori filsafat apa pun, dan bahwa tidak ada kemungkinan teori ilmiah apa pun yang dapat menginformasikan, apalagi menggantikan, teori filsafat apa pun. Menurut pandangan tersebut, filsafat itu otonom dari sains: ia memiliki metode, standar, dan tujuan yang tidak sejalan dengan sains. Sebut saja pandangan tersebut sebagai "pandangan Otonomi". Quine menyebutnya sebagai "Filsafat Pertama" karena pandangan tersebut menganggap filsafat harus lebih didahu-

lukan, dan lebih fundamental, dari sains (Quine 1981b, 72). Quine mengambil frase "Filsafat Pertama" dari Buku *Metafisika* Aristoteles Bagian Γ, yang di dalamnya Aristoteles mengatakan bahwa Filsafat Pertama harus mengidentifikasi prinsip paling mendasar yang digunakan dalam semua penalaran.

Pandangan Otonomi memiliki sejumlah pendukung selain Aristoteles. Dalam paragraf pembuka *Meditasi*, Descartes menunjukkan bahwa metode keraguan filosofisnya dirancang untuk memberikan dasar bagi pengetahuan ilmiah:

> Saya yakin bahwa saya harus dengan sungguh-sungguh berusaha untuk melepaskan diri saya dari semua pendapat yang telah saya terima sebelumnya, dan mulai membangun kembali dari dasar, jika saya ingin membangun struktur yang kokoh dan tetap dalam sains. (Descartes 1641 Meditasi 1)

Descartes selanjutnya berpendapat bahwa dasar tersebut terdiri dari kebenaran yang kebal terhadap keraguan dan terbukti dengan sendirinya bagi intelek, terutama *Cogito*: "Saya berpikir, karena itu saya ada."

Wittgenstein (1922) membuat pernyataan tegas berikut ini:

> 4.111 Filsafat bukan salah satu ilmu alam.
> 4.112 Filsafat bertujuan untuk melakukan klarifikasi logis terhadap pemikiran ...
> 4.1121 Psikologi tidak lebih terkait erat dengan filsafat daripada ilmu alam lainnya ....
> 4.1122 Teori Darwin tidak lebih berkaitan dengan filsafat daripada hipotesis lain dalam ilmu alam.

Pada satu tahap dalam karirnya, Russell menggemakan sentimen seperti itu:

> [Proposisi filosofis] itu benar di semua dunia mungkin, terlepas dari fakta-fakta yang hanya dapat ditemukan oleh indra kita.
>
> [Proposisi filosofis] harus bersifat apriori. Proposisi filosofis harus sedemikian rupa sehingga tidak dapat dibuktikan atau disangkal oleh bukti empiris. Terlalu sering kita temukan dalam

> buku-buku filsafat argumen yang didasarkan pada perjalanan sejarah, atau konvolusi otak, atau mata ikan kerang. Fakta khusus dan aksidental semacam ini tidak relevan dengan filsafat, yang hanya harus membuat pernyataan yang sama benarnya bagaimanapun dunia aktual itu dibentuk. (Russell 1918, 107)

Salah satu alasan mengapa Russell menganggap filsafat sebagai sumber pengetahuan apriori adalah karena dia mensyaratkan klaim filosofis untuk memberikan sudut pandang yang cukup aman dan independen untuk mengevaluasi klaim-klaim non-filosofis, dan khususnya klaim ilmiah tertentu. Misalnya, Russell menganggap tugas filsafat adalah untuk menentukan apakah materi itu ada dan, jika memang ada, apa sifatnya (Russell 1911, bab 2 dan 3). Dia juga beranggapan bahwa pembuatan teori ilmiah itu mengasumsikan adanya keteraturan di alam, dan filsafat diperlukan untuk menjustifikasi asumsi itu (Russell 1911, bab 6). Secara umum, pada tahap karir filsafatnya ini, Russell mensyaratkan filsafat untuk tidak bergantung pada, dan secara epistemik mendahului, sains.[2]

Sebaliknya, andaikan kita menganggap sains dan filsafat itu berkaitan sangat erat. Kita mungkin berpikir bahwa sains dan filsafat memiliki metode dan prinsip yang sama, dan bahwa masalah yang ditangani sains dan filsafat itu hanya berbeda dalam tingkat keumumannya. Ini membuka kemungkinan temuan-temuan ilmiah relevan dengan pengujian teori-teori filsafat, dan beberapa masalah yang sebelumnya dibahas oleh teori-teori filsafat mungkin lebih baik jika ditangani oleh teori-teori ilmiah. Dalam karier filsafatnya yang belakangan, Russell mengambil pandangan ini dengan tepat. Mengomentari buku Ryle *The Concept of Mind* (Ryle 1949), Russell menulis bahwa

> Sikap Profesor Ryle terhadap sains membuat penasaran. Dia pasti tahu bahwa para ilmuwan mengatakan hal-hal yang mereka yakini relevan dengan masalah yang dia diskusikan, tetapi dia

[2] Pembela mutakhir pandangan yang serupa adalah Bealer (1987), (1992), (1996).

> cukup yakin bahwa filsuf tidak perlu memperhatikan sains. Dia tampaknya percaya bahwa seorang filsuf tidak perlu mengetahui sesuatu yang ilmiah di luar apa yang diketahui pada zaman nenek moyang kita ketika mereka mewarnai diri mereka sendiri dengan *woad*[3]. Sikap inilah yang memungkinkannya untuk berpikir bahwa filsuf harus memperhatikan cara orang yang takberpendidikan berbicara dan harus memperlakukan dengan jijik bahasa rumit orang yang terpelajar .... Banyak masalah filosofis sebenarnya merupakan pertanyaan ilmiah yang belum siap ditangani oleh sains. Sensasi dan persepsi berada dalam kelompok masalah ini, tetapi sekarang, jadi saya harus membantah, masalah sensasi dan persepsi itu dapat ditelaah secara ilmiah dan tidak bisa ditangani dengan baik oleh siapa pun yang memilih untuk mengabaikan apa yang dikatakan sains tentang keduanya. (Russell 1958, 8–9)

Berikut adalah dua ilustrasi lain tentang jenis filsafat yang dikecam oleh Russell. Pertama, psikologi binatang. Beberapa filsuf membuat klaim tentang binatang tanpa bukti empiris sama sekali. Misalnya, Davidson terkenal berpendapat bahwa binatang tidak memiliki keyakinan atau keinginan, sementara pada saat yang sama dia tampak sama sekali mengabaikan literatur psikologis tentang masalah tersebut (Davidson 1975). Kedua, psikologi moral. Beberapa filsuf mengklaim bahwa setiap orang yang sepenuhnya rasional akan bermoral. Bukti empiris bahwa beberapa psikopat itu sepenuhnya rasional tetapi acuh tak acuh terhadap moralitas itu memiliki pengaruh yang jelas pada tesis ini (Nichols 2002). (Ingat pembahasan filsafat eksperimental di bab 3, §6.)

Pandangan bahwa metode dan hasil penelitian ilmiah itu berharga, atau bahkan sangat diperlukan, bagi filsafat dikenal sebagai naturalisme. Pada akhir abad kedua puluh W.V.O. Quine sangat memperjuangkan naturalisme, dan pandangannya terus menarik banyak pengikut dalam filsafat analitik. Dalam bab ini kita akan

---

3 *Woad* adalah tanaman Eropa yang berbunga-kuning, yang dulu sering digunakan sebagai bahan untuk membuat cat berwarna biru—penerj.

membahas apa saja yang diandaikan oleh pandangan tersebut dan beberapa argumen yang mendukung atau menentangnya. Untuk tujuan ini, bagian selanjutnya akan membahas naturalisme Quine. Kita kemudian akan membahas naturalisme dalam epistemologi (atau dikenal sebagai "epistemologi naturalis") sebagai studi kasus (§§3 dan 4). Tiga bagian setelah studi kasus ini (§§5–7) akan membahas berbagai masalah naturalisme dan menilai seberapa baik kaum naturalis dapat menangani masalah tersebut.

Sebelum menutup bagian ini, ada dua hal yang perlu diperhatikan. Pertama, tidak ada pandangan tunggal yang dapat diidentifikasi dengan naturalisme. Pada bagian berikut kita akan mempertimbangkan sejumlah pandangan yang secara standar diklasifikasikan sebagai pernyataan tentang naturalisme. Meskipun pandangan-pandangan ini berbeda kontennya, mereka biasanya dikaitkan dengan sikap pro- dan anti- tertentu. Setiap pandangan dikaitkan dengan sikap hormat terhadap klaim sains, dan kecurigaan terhadap sumber informasi filosofis murni, seperti pengetahuan apriori. Kedua, dan untuk mengulangi satu hal, tesis Otonomi dan naturalisme bukanlah satu-satunya jawaban yang dapat diberikan kepada (P1-3). Ada pandangan ketiga tentang peran sains dan filsafat yang menengahi tesis Otonomi dan naturalisme, dan kita akan membahas beberapa pandangan yang paling menjanjikan nanti di bab ini.

6.2 Naturalisme Quine

Naturalisme Quine memiliki dua komponen utama. Kita dapat menyebutnya (1) naturalisme metafisik dan (2) naturalisme metodologis.

(1) Naturalisme metafisik adalah pandangan tentang jenis entitas apa yang ada. Pandangan ini menyatakan bahwa satu-satunya entitas yang ada adalah entitas alamiah. Entitas alamiah adalah

entitas yang dapat ditelaah oleh ilmu alam (seperti fisika, kimia dan biologi) atau entitas yang keberadaan dan perilakunya ditentukan oleh entitas yang dapat ditelaah oleh ilmu alam. Jadi, sebagai contoh, elektron, asam, dan tata surya adalah entitas alamiah karena masing-masing dapat ditelaah oleh ilmu alam. Begitu juga tabel dan sistem cuaca, karena apakah tabel cuaca dan sistem cuaca itu ada, dan bagaimana perilakunya, itu ditentukan oleh perilaku entitas yang dapat ditelaah oleh ilmu alam. Ada beragam penjelasan tentang apa itu relasi determinasi. Hellman dan Thompson (1975) menganggap relasi determinasi sebagai relasi komposisi: relasi antara berbagai komponen dengan hal yang ia susun. Filsuf lain menganggapnya sebagai relasi kebertopangan (supervenience relation) (Papineau 1993, bab 1). Untuk pandangan Quine sendiri, lihat Quine (1977). Ada juga masalah bagaimana ilmu alam harus dikarakterisasi. Di sini ilmu alam hanya dibuat daftarnya. Tetapi bagaimana ilmu-ilmu yang ada dalam daftar itu dikarakterisasi? Jika istilah "fisika", misalnya, digunakan hanya untuk fisika saat ini, ia tidak akan mencakup banyak tahapan fisika di masa lalu atau masa depan sebagai fisika. Maka, tampaknya lebih baik untuk menganggap "fisika" berlaku pada beberapa versi ideal fisika saat ini (Papineau 1993, bab 1, §10). Poin serupa berlaku untuk setiap ilmu lain yang terdaftar sebagai ilmu alam.

(2) Naturalisme metodologis Quine terdiri dari tiga tesis. Tiga tesis tersebut adalah:

(2a) tesis Tidak Ada Filsafat Pertama,
(2b) tesis Kesinambungan, dan
(2c) tesis Tidak Ada Kebenaran Apriori. (Pembacaan terhadap Quine ini mengikuti Colyvan [2001, 23–24])

(2a), tesis Tidak Ada Filsafat Pertama, mengatakan bahwa kita harus meninggalkan Filsafat Pertama dan melihat ke sains untuk menjawab pertanyaan tentang dunia. “[Naturalisme] adalah pengakuan bahwa di dalam sains itu sendirilah, dan bukan di dalam

beberapa filsafat sebelum sains, realitas itu harus diidentifikasi dan dijelaskan" (Quine 1981, 21).

(2b), tesis Kontinuitas, mengatakan bahwa sains dan filsafat itu berkesinambungan dan filsafat adalah bagian dari usaha ilmiah. Argumen Quine untuk kedua tesis ini berasal dari tesis ketiga, (2c), yaitu tesis Tidak Ada Kebenaran Apriori. Tesis ini mengatakan bahwa tidak ada pernyataan yang terjustifikasi secara apriori. Salah satu argumen Quine untuk tesis Tidak Ada Kebenaran Apriori adalah argumen berdasarkan sejarah sains (Quine 1951, §6). Menurut Quine, sejarah sains menunjukkan bahwa setidaknya beberapa pernyataan yang telah dianggap mengungkapkan kebenaran niscaya (khususnya, kebenaran analitik atau "kebenaran berdasarkan makna") kemudian ditolak karena pertimbangan empiris.

Yang lebih penting, Quine menawarkan penjelasan tentang alasan sains dalam membuat revisi semacam itu. Keyakinan kita membentuk sebuah sistem yang saling terkait, yaitu "jejaring keyakinan" *("web of belief")*. Pengalaman hanya memengaruhi secara langsung keyakinan yang ada di tepi jejaring ini. Tetapi tidak ada keyakinan yang secara prinsipiil "kebal dari revisi". Ketika sebuah pengalaman bertentangan dengan sistem keyakinan kita, kita memiliki beberapa keleluasaan untuk menentukan keyakinan mana yang harus direvisi untuk menyelesaikan pertentangan tersebut. Revisi semacam itu diatur oleh dua ketentuan, yaitu konservatisme dan prinsip kesederhanaan. Konservatisme berarti bahwa, dengan bukti baru, kita harus merevisi keyakinan sesedikit mungkin, dan semakin kuat suatu keyakinan didukung oleh keseluruhan bukti yang kita miliki, semakin segan kita untuk merevisi keyakinan tersebut. Prinsip kesederhanaan berarti bahwa kumpulan keyakinan kita harus sesederhana mungkin.

Apa hubungannya ini dengan tesis Tidak Ada Kebenaran Apriori? Quine mengasumsikan bahwa jika sebuah pernyataan dijustifikasi secara apriori, maka tidak ada pengalaman yang dapat

melemahkan justifikasi itu. Sejarah sains dan penjelasan Quine yang menyertainya bersama-sama menunjukkan bahwa tidak ada pernyataan yang kebal terhadap revisi dengan dasar empiris. Quine menyimpulkan bahwa tidak ada pernyataan yang terjustifikasi secara *apriori*. Pandangan Otonomi mengatakan bahwa filsafat tidak menggunakan metode empiris sains dan bahwa filsafat menjustifikasi klaim-klaimnya secara apriori. Tetapi karena tidak ada pernyataan yang terjustifikasi secara apriori, pandangan Otonomi itu salah. Ini menetapkan (2a), tesis Tidak Ada Filsafat Pertama. Dan karena tidak ada pernyataan yang terjustifikasi secara apriori, data dan metode yang digunakan oleh filsafat tidak berbeda jenisnya dari yang digunakan oleh sains. Ini menetapkan (2b), tesis Kesinambungan, tesis bahwa pengetahuan itu berkesinambungan (Hylton 2007, 11).

Akibatnya, Quine dan pengikutnya membuat klaim seperti berikut:

> [P]engetahuan, pikiran, dan makna adalah bagian dari dunia yang sama yang harus mereka telaah, dan... harus ditelaah dalam semangat empiris yang sama yang menjiwai ilmu alam. Tidak ada tempat untuk filsafat apriori. (Quine 1969a, 26)

> Metode filsafat yang tepat adalah metode ilmiah yang diterapkan secara sadar diri pada masalah-masalah yang lebih umum daripada yang biasanya dibahas dalam ilmu tertentu. [Filsafat adalah] ilmu yang sadar-diri. (Harman 1967, 343)

> [Metafisika] sebagian besar merupakan aktivitas klarifikasi konseptual dalam upaya mencapai pandangan yang paling masuk akal tentang alam semesta dalam kerangka sintesis berbagai ilmu. kemasukakalan *(plausibility)* dalam kerangka keseluruhan ilmu adalah batu uji ahli ontologi. Dalam pandangan ini tentu saja tidak ada garis pemisah yang tegas antara sains dan metafisika. Metafisika adalah akhir dari keseluruhan ilmu yang paling bersifat terkaan dan paling menarik secara konseptual .... Klaim ontologisnya harus diuji dengan kemasukakalan ilmiah yang umum. Sebagian besar kemasukakalan adalah soal koherensi maksimal

> keyakinan kita dengan pengalaman yang sering kali suka menentang: dengan kata lain, keyakinan teoretis tidak hanya harus saling berhubungan satu sama lain, tetapi juga harus sesuai dengan keyakinan yang diturunkan dari pengamatan dan pengalaman. (Smart 1989, 50–51)

Tesis Tidak Ada Filsafat Pertama dan tesis Kesinambungan Quine adalah klaim penting tentang apa itu filsafat dan tentang bagaimana filsafat itu harus dikembangkan. Untuk memahami tesis tersebut dengan lebih baik, dan untuk mengujinya, ada baiknya kita mempertimbangkan bagaimana jika tesis tersebut diterapkan pada bidang filsafat tertentu dan pada masalah yang ditemukan di bidang itu. Quine sendiri memelopori penerapan naturalisme metafisik dan metodologisnya pada epistemologi. Dia menyebut pandangan yang dihasilkan itu sebagai "epistemologi naturalis" *(naturalized epistemology)*. Ahli epistemologi lain telah mengikuti petunjuk Quine dan mengembangkan pandangan mereka sendiri tentang epistemologi naturalis. Goldman (1986) dan Kornblith (2002b) adalah dua buku yang memberikan penjelasan panjang tentang hal itu. Topik epistemologi naturalis kemudian menjadi studi kasus naturalisme. Studi kasus ini akan menjadi fokus bagian selanjutnya.

6.3 Studi Kasus: Epistemologi

Secara tradisional epistemologi menetapkan sejumlah tugas. Ia berusaha untuk menentukan prinsip-prinsip justifikasi epistemik, dan menjustifikasi prinsip-prinsip itu. Mengingat bahwa prinsip-prinsip itu terjustifikasi, selanjutnya epistemologi berusaha untuk menetapkan jenis klaim apa yang dapat kita ketahui atau kita yakini secara benar. Tugas terakhir ini secara tradisional melibatkan penanganan tantangan skeptis terhadap kepemilikan kita akan pengetahuan atau keyakinan yang terjustifikasi. Saat mengevaluasi penjelasan tentang epistemologi naturalis, kita perlu mempertimbangkan

tugas mana (jika ada) yang ia lakukan dan dalam bentuk apa ia melakukan tugas tersebut.

Proyek Quine tentang epistemologi naturalis memiliki komponen negatif dan positif. Komponen negatifnya adalah tentang bagaimana epistemologi dikembangkan hingga saat ini. Komponen positifnya adalah tentang bagaimana seharusnya epistemologi dikembangkan. Kita akan bahas komponen ini secara bergantian.

Menurut Quine, epistemologi tradisional mensyaratkan bahwa pengetahuan memiliki fondasi. Fondasi ini diandaikan berupa keyakinan yang terjustifikasi tetapi tidak terjustifikasi oleh keyakinan yang lain. Epistemologi tradisional mengeksplorasi keyakinan mana yang menjadi fondasi dalam pengertian ini. Pandangan tentang keyakinan mana yang dianggap sebagai keyakinan fondasional itu mencakup keyakinan perseptual tertentu dan keyakinan tentang pengalaman seseorang saat ini. Epistemologi tradisional juga mensyaratkan adanya prinsip epistemik tertentu yang menunjukkan bagaimana justifikasi itu dapat ditransmisikan dari keyakinan fondasional ke keyakinan lain. Keyakinan non-fondasional harus dijustifikasi dengan diturunkan dari keyakinan fondasional melalui prinsip-prinsip epistemik ini. Epistemologi tradisional kemudian berusaha untuk menunjukkan bagaimana semua dan hanya keyakinan yang terjustifikasi yang termasuk dalam struktur seperti yang dijelaskan. Keyakinan ini bisa berupa keyakinan fondasional, atau keyakinan yang secara tepat dihubungkan dengan keyakinan fondasional oleh prinsip epistemik. Tujuan epistemologi tradisional adalah untuk menunjukkan apa itu keyakinan yang terjustifikasi, keyakinan mana yang dianggap terjustifikasi karena berada dalam struktur fondasional, dan bagaimana mengembangkan kumpulan keyakinan kita—keyakinan mana yang harus dipertahankan dan keyakinan mana yang harus direvisi. Tantangan khusus untuk proyek ahli epistemologi tradisional diajukan oleh skeptisisme tentang justifikasi: pandangan bahwa hanya sedikit, jika ada, keyakinan

kita yang terjustifikasi. Epistemologi tradisional berusaha untuk membantah skeptisisme ini. Quine beranggapan bahwa proyek epistemologi tradisional itu bermula dari Descartes (1641) hingga setidaknya Carnap (1928). (Namun, kita tidak boleh mengabaikan perbedaan utama di antara epistemologi filsuf seperti Descartes dan Carnap. Carnap menganggap pengalaman perseptual sebagai salah satu fondasi pengetahuan. Descartes tidak. Seperti disebutkan di atas, fondasi pengetahuan bagi Descartes hanya terdiri dari apa yang dia anngap sebagi kebenaran yang kebal terhadap keraguan dan terbukti dengan sendirinya terhadap intelek.)

Komponen negatif dari epistemologi naturalis Quine adalah klaim bahwa epistemologi tradisional merupakan program penelitian yang gagal. Tidak ada keyakinan yang memenuhi syarat sebagai fondasi dalam arti itu, dan tidak ada prinsip epistemik yang menunjukkan bagaimana semua keyakinan lainnya yang terjustifikasi dapat diturunkan dari calon keyakinan fondasional biasa. Quine tidak menawarkan argumen pendukung untuk klaim tersebut. Pada saat penulisan, dia mungkin berpikir bahwa argumen pendukung tidak perlu diberikan dan pelajaran anti-fondasionalis telah dipelajari oleh para filsuf. Apapun pemikiran Quine, proyek fondasionalis tidak boleh diabaikan begitu saja. Keyakinan fondasional hanya perlu menjadi keyakinan yang terjustifikasi yang tidak terjustifikasi oleh keyakinan lain; itu tidak perlu takteragukan (kebal terhadap keraguan) atau takterkoreksi (kebal terhadap kesalahan). Kritik terhadap fondasionalisme dengan alasan bahwa tidak ada keyakinan yang memiliki ciri-ciri yang terakhir itu salah arah (Alston 1976). Lebih lanjut, fondasionalisme tidak perlu mengharuskan keyakinan non-fondasional terjustifikasi hanya jika ia dapat diturunkan dari keyakinan fondasional. Fondasionalisme dapat memungkinkan hubungan evidensial yang lebih lemah antara keyakinan fondasional dan keyakinan non-fondasional.

Namun, perhatian utama kita tertuju pada komponen positif

dari epistemologi naturalis Quine. Mari kita bahas itu. Komponen ini terdiri dari sebuah alternatif terhadap proyek fondasionalis. Setelah meninggalkan tujuan untuk memberikan dasar bagi sains dan pandangan umum, Quine menulis bahwa:

> ... epistemologi masih berlangsung, meskipun dalam kerangka baru dan status yang lebih jelas. Epistemologi, atau yang semacamnya, termasuk salah satu cabang psikologi dan karenanya merupakan bagian dari ilmu alam. Ia mempelajari fenomena alam, yaitu subjek manusia fisikal. Subjek manusia ini diberi pola iradiasi masukan tertentu yang dikontrol secara eksperimental dalam berbagai frekuensi, misalnya, dan dalam waktu yang cukup lama subjek tersebut memberikan keluaran berupa deskripsi tentang dunia eksternal tiga dimensi dan sejarahnya. Hubungan antara masukan yang sedikit dan keluaran yang banyak itu adalah hubungan yang harus kita pelajari karena alasan yang agak sama yang selalu mendorong epistemologi; yaitu, untuk melihat bagaimana bukti terkait dengan teori, dan dengan cara apa teori seseorang tentang alam itu melampaui bukti yang tersedia. (Quine 1969b, 82–83)

Dalam kutipan di atas, Quine membuat rekomendasi tentang arah yang harus diambil oleh epistemologi. Tapi apa yang Quine rekomendasikan adalah masalah yang diperdebatkan. Satu pembacaan umum menganggap Quine merekomendasikan penggantian epistemologi dengan psikologi. Secara khusus, Quine dianggap merekomendasikan agar kita mempelajari proses psikologis yang mendasari bagaimana pengalaman kita menyebabkan keyakinan kita, dan agar kita mengabaikan masalah evaluatif tentang apakah pengalaman ini memberikan bukti untuk keyakinan tersebut. Alih-alih mempelajari apakah pengalaman kita mendukung keyakinan kita, kita hanya mempelajari bagaimana pengalaman kita memunculkan keyakinan kita. Masalah epistemologi tradisional tentang rasionalitas dan justifikasi dengan demikian dikesampingkan.[4] Na-

[4] Pembacaan ini di antaranya didukung oleh Stroud (1984, bab 6), Kim (1988, 390), Kitcher (1992), dan Feldman (1998, 4-5, 23).

mun demikian, diragukan apakah ini adalah pembacaan yang akurat terhadap pandangan Quine. Quine sendiri menolak pembacaan tersebut (Quine 1990, 19-21), dan pada waktu yang hampir bersamaan dengan saat ia menulis makalah "Epistemology Naturalized", Quine ikut menulis buku yang secara eksplisit merupakan buku tentang epistemologi normatif (Quine dan Ullian 1970).[5]

Alih-alih menganggap Quine sebagai pendukung tesis bahwa psikologi harus menggantikan epistemologi, kita mungkin lebih berguna menganggapnya sebagai pendukung relevansi psikologi dengan epistemologi. Komponen positif dari epistemologi naturalis Quine itu memiliki dua ciri. Pertama, ada klaim bahwa epistemologi dapat dan harus menggunakan hasil empiris dari teori ilmiah terbaik yang kita miliki, dan, khususnya, apa yang telah dikatakan teori psikologi tentang bagaimana keyakinan kita itu muncul. Seperti yang dikatakan Alvin Goldman:

> Dalam menelaah dan mengkritik prosedur kognitif kita, kita harus menggunakan kekuatan dan prosedur apa pun yang sebelumnya kita miliki dan terima. Tidak ada "mulai dari awal". . . . (Goldman 1978, 522)

Ciri kedua komponen positif epistemologi naturalis Quine adalah bahwa masalah skeptis muncul dari dalam sains:

> . . . tantangan skeptis muncul dari sains itu sendiri, dan dalam mengatasinya kita bebas menggunakan pengetahuan ilmiah. (Quine 1974, 3)

Kornblith setuju:

> Karena sains menunjukkan kepada kita bagaimana berbagai aspek pendapat pandangan umum kita tentang dunia mungkin salah, kita mengajukan pertanyaan apakah kita mungkin sepenuhnya salah dalam cara kita memandang dunia. Tetapi karena pertanyaan ini muncul dari dalam sains, maka sangat tepat untuk

5 Lebih banyak tentang bagaimana sebaiknya membaca karya Quine tentang epistemologi naturalis dan tempat normativitas di dalamnya, lihat Haack (1993), Foley (1994), Roth (1999), Hylton (2007, 84), dan Gregory (2008).

> memanfaatkan sumber-sumber (misalnya) dari sains untuk menjawabnya. (Kornblith 1995, 240-41)

Kami akan memeriksa dua ciri komponen positif epistemologi naturalis Quine ini di dua bagian berikutnya.

6.4 Teori Psikologi dan Epistemologi

Menurut Quine, epistemologi itu "menelaah fenomena alamiah," yaitu, pengetahuan kita, dan fakta atau metode sains apa pun yang tampaknya relevan dengan kajiannya dapat dijadikan acuan (Quine 1969b, 82). Demikian pula, menurut Kornblith, pengetahuan adalah jenis alamiah *(natural kind)*, dan, seperti jenis alamiah yang lain, kita harus menyelidikinya dengan menggunakan metode empiris (Kornblith 1994b, 48-49). Filsuf lain mengungkapkan sentimen serupa:

> Bagaimana mungkin kapasitas dan keterbatasan psikologis dan biologis kita tidak relevan dengan kajian tentang pengetahuan manusia? (Kitcher 1992, 58)

> Dengan demikian, diperlukan perpaduan antara filsafat dan psikologi untuk menghasilkan prinsip-prinsip keterjustifikasian (justifiedness) yang dapat diterima. (Goldman 1994b, 314)

Ada dua pandangan yang bisa dibedakan. Satu pandangan bisa disebut psikologisme. Ini adalah pandangan bahwa teori epistemologi harus, antara lain, berkaitan dengan proses psikologis yang menyebabkan keyakinan kita. Secara khusus, pandangan tersebut mengklaim bahwa keyakinan itu terjustifikasi berdasarkan proses psikologis yang menghasilkannya. Pandangan lain adalah epistemologi naturalis, yaitu pandangan bahwa menggunakan metode ilmu alam dalam epistemologi itu merupakan sesuatu yang tepat dan disarankan. Sangat menggoda untuk beranggapan bahwa psikologisme itu menyiratkan epistemologi naturalis, tetapi kesimpulan itu

dipertanyakan. Psikologisme tampaknya tidak menyiratkan bahwa data psikologis yang empiris dapat atau harus digunakan untuk mendukung teori epistemologi. Alhasil, psikologi tampak konsisten dengan pandangan bahwa proses psikologis tersebut harus diselidiki dengan metode apriori. Berdasarkan pandangan terakhir ini, cara seseorang memperoleh, mengintegrasikan, dan mempertahankan pengetahuan itu harus diselidiki dengan menggunakan metode apriori. Kombinasi psikologisme dengan apriorisme ini dipertahankan oleh Anne Bezuidenhout:

> Bahkan jika penyelidikan epistemologis kita harus fokus pada proses psikologis, mungkin tidak ada pengertian yang menarik atau *substantif* saat penyelidikan terhadap proses ini dibatasi oleh penyelidikan psikologis yang empiris terhadap proses tersebut. (Bezuidenhout 1996, 753)

Sebuah poin tentang peristilahan: Pandangan yang di sini disebut "psikologisme"—kajian tentang proses psikologis yang menyebabkan keyakinan—oleh Goldman disebut "naturalisme substantif", dan dia membedakannya dari naturalisme metodologis (Goldman 1994b, 302). Berdasarkan pilihan peristilahan Goldman, pandangan keseluruhan Bezuidenhout menerima naturalisme substantif tetapi menolak naturalisme metodologis.

Sangat menggoda untuk berpikir bahwa psikologi empiris harus berperan dalam epistemologi karena penting bagi ahli epistemologi untuk mengetahui kemampuan dan keterbatasan psikologis manusia. Namun, itu adalah alasan yang meragukan. Dengan cara yang sama, penting bagi ahli epistemologi untuk mengetahui kemampuan dan keterbatasan fisik manusia—seberapa lama mereka dapat bertahan hidup tanpa tidur atau makan. Namun tampaknya sedikit alasan untuk berpikir bahwa ilmu kedokteran harus memainkan peran substantif dalam epistemologi (Bezuidenhout 1996, 754).

Pandangan bahwa proses psikologis dapat diselidiki dengan metode apriori mungkin tampak sebagai pandangan yang takpro-

duktif. Bukankah Quine telah menunjukkan bahwa tidak ada keyakinan yang kebal dari revisi dengan dasar empiris? Ada dua cara untuk menjustifikasi sebuah keyakinan. Salah satu caranya bersifat holistik: cara ini mengacu pada seluruh sistem keyakinan, dan pada kesederhanaan serta kemampuan sistem tersebut memberikan penjelasan. Cara lainnya bersifat lokal: cara ini mengacu pada subhimpunan keyakinan kita dan praktik penyimpulan tertentu. Quine menulis seolah-olah justifikasi selalu bersifat holistik:

> keyakinan kita menghadapi pengadilan pengalaman hanya sebagai kumpulan keyakinan. (Quine 1951b, 41)

Namun, metode justifikasi yang bersifat lokal dan holistik tidak saling mengeksklusi. Jadi, klaim Quine bahwa keyakinan itu diuji oleh pengalaman hanya sebagai kumpulan keyakinan itu tidak berdasar (Rey 2004, 228). Selain itu, metode justifikasi yang bersifat holistik dapat menunjukkan bahwa teori yang paling terkonfirmasi adalah teori yang mengatakan bahwa di antara bentuk-bentuk justifikasi yang bersifat lokal itu ada bentuk justifikasi apriori. Mengingat justifikasi holistik terhadap klaim bahwa ada justifikasi apriori, kita kemudian dapat mulai mengidentifikasi klaim spesifik mana yang terjustifikasi secara apriori (Rey 2004, 237).

Selanjutnya, anggaplah Quine telah menunjukkan bahwa tidak ada keyakinan yang kebal terhadap revisi dengan dasar empiris. Hasil tersebut akan menunjukkan bahwa tidak ada keyakinan yang terjustifikasi secara apriori hanya dengan asumsi bahwa keyakinan yang terjustifikasi secara apriori akan membuatnya kebal terhadap bukti-tandingan empiris. Beberapa pembela kebenaran apriori menolak asumsi tersebut.[6] Lebih lanjut, beberapa filsuf telah mengemukakan teori justifikasi apriori yang dimaksudkan untuk membuatnya diterima secara naturalistik.[7] Menurut pandangan

6 Rey (1998, 39), dan Casullo (2003, bab 2 dan 5).

7 Rey (1996, §6), (1998), (2004, 238-239); Goldman (1999), dan Antony (2004).

epistemologis yang dikenal sebagai reliabilisme, apakah cara tertentu dalam membentuk keyakinan membuat keyakinan tersebut terjustifikasi itu bergantung pada apakah cara itu terpercaya, apakah cara itu lebih cenderung menghasilkan keyakinan yang benar daripada yang salah. Rey, Goldman, dan Antony masing-masing menyarankan bahwa keyakinan itu terjustifikasi secara apriori jika cara pembentukannya dapat terpercaya dan tidak memiliki masukan apa pun dari indra. Andaikan, misalnya, pikiran kita memiliki modul penalaran yang membuat kita meyakini teorema kalkulus proposisional tanpa memerlukan masukan apa pun dari indra. Keyakinan kita pada teorema semacam itu akan terjustifikasi karena keyakinan tersebut diproduksi oleh proses yang terpercaya, dan keyakinan tersebut akan terjustifikasi secara apriori karena indra tidak terlibat dalam memproduksinya.

Rey berpendapat bahwa, berdasarkan pandangan di atas, seseorang dapat mengetahui secara apriori bahwa *p* tanpa mengetahui bahwa dia mengetahui secara apriori bahwa *p* (Rey 1994, 92; 1998, 36; dan 2004, 237–38). Apakah seseorang mengetahui secara apriori bahwa *p* itu tergantung pada keterpercayaan proses yang menghasilkan keyakinannya dan pada proses yang tidak membutuhkan data apa pun dari indra dalam menghasilkan keyakinan itu. Orang yang bersangkutan tidak perlu memiliki keyakinan apa pun, dan, karenanya, pengetahuan apa pun, tentang apakah kondisi tersebut terpenuhi. Oleh karena itu, Rey dan Kornblith masing-masing beranggapan bahwa:

> apakah ada pengetahuan apriori atau tidak itu merupakan masalah empiris. (Rey 1998, 25)

> . . . klaim bahwa kita memiliki pengetahuan apriori itu sendiri merupakan klaim empiris. Apakah kita harus percaya bahwa pengetahuan apriori semacam ini benar-benar ada perlu ditentukan oleh penelitian eksperimental. (Kornblith 2007, §5)

Saya ragu apakah klaim-klaim ini memiliki konsekuensi logis. Poin asli Rey adalah bahwa:

(1) x mengetahui secara apriori bahwa p

tidak meniscayakan bahwa:

(2) x mengetahui bahwa x mengetahui secara apriori bahwa p.

Namun, poin asli Rey tidak meniscayakan bahwa:

(3) x mengetahui secara apriori bahwa p

meniscayakan bahwa:

(4) x tidak mengetahui secara apriori bahwa x mengetahui secara apriori bahwa p.

Poin asli Rey tetap terbuka apakah ada yang tahu secara apriori bahwa mereka tahu secara apriori bahwa proposisi tertentu benar. Berdasarkan penjelasannya tentang justifikasi apriori, x mengetahui secara apriori bahwa p jika keyakinan x bahwa p itu diproduksi oleh metode yang terpercaya dan tidak ada masukan dari indra yang diperlukan agar keyakinan tersebut dapat diproduksi. Penjelasan ini memungkinkan seseorang dapat mengetahui secara apriori bahwa dia mengetahui proposisi tertentu secara apriori asalkan proses dia membentuk keyakinan bahwa dia mengetahui proposisi tertentu secara apriori itu terpercaya dan tidak memerlukan masukan dari indra untuk menghasilkan keyakinan tersebut. Karena penjelasan itu memungkinkan orang dapat memiliki pengetahuan apriori tingkat tinggi, penjelasan tersebut tidak berkomitmen untuk mengklaim bahwa keberadaan pengetahuan apriori "perlu ditentukan oleh penelitian eksperimental". (Rey [2005b, 480] menyatakan bahwa penjelasannya memungkinkan pengetahuan apriori tingkat tinggi seperti itu. Poin kuncinya adalah bahwa x mengetahui secara apriori bahwa p itu kompatibel dengan fakta bahwa x mengetahui secara *apriori* bahwa p itu hanya dapat diketahui secara *aposteriori*.)

Rey menganggap penjelasan naturalistiknya tentang kebenaran apriori itu menantang asumsi bahwa "jika ada pengetahuan apriori, keberadaannya sebagai pengetahuan apriori harus siap untuk ditentukan baik oleh introspeksi atau uji perilaku." Dia mengatribusikan asumsi ini pada "Quine dan sekaligus penentangnya dari kalangan Rasionalis tradisional" (Rey 2004, 228). Di sini Rey mengasumsikan bahwa, jika ada bukti pendukung untuk pengetahuan apriori, maka bukti pendukung untuk pengetahuan apriori itu dapat dengan mudah ditetapkan oleh introspeksi atau oleh uji perilaku. Namun sangat diragukan apakah ada yang membuat asumsi tersebut. Rasionalis seperti Leibniz dan Spinoza berpikir bahwa beberapa proposisi yang mereka ketahui secara apriori—bahwa entitas fundamental adalah substansi mental yang sederhana (Leibniz), atau bahwa Tuhan dan alam adalah identik (Spinoza)—sama sekali tidak mudah ditetapkan. Kritikus Leibniz dan Spinoza tidak menolak klaim mereka atas pengetahuan apriori dengan dasar (dalam ungkapan Rey) "permukaan introspektif atau perilaku dari kehidupan kita." Kant berpikir bahwa tidak kurang dari 600 halaman *Critique of Pure Reason*-nya dibutuhkan untuk meluruskannya.

Salah satu konsekuensi menarik dari penjelasan naturalistik terhadap kebenaran apriori di atas adalah bahwa mungkin ada bukti pendukung pengetahuan apriori tentang kebenaran kontingen. Bahwa kamu ada itu kontingen. Jadi, bahwa kamu ada dan tahu segalanya itu kontingen. Misalkan kamu mengetahui secara apriori bahwa *p*. Jika kamu tidak pernah ada, kamu tidak akan tahu secara apriori bahwa *p*. Oleh karena itu, bahwa kamu mengetahui secara apriori bahwa *p*, itu kontingen. (Apa yang mungkin niscaya adalah bahwa jika kamu mengetahui bahwa *p*, kamu mengetahui secara apriori bahwa *p*.) Catatan di atas memungkinkan kamu mengetahui secara apriori bahwa kamu mengetahui secara apriori bahwa *p*. Jika itu mungkin, itu berarti kamu mungkin mengetahui secara apriori kebenaran kontingen.

Singkatnya, pandangan Bezuidenhout bahwa epistemologi dapat menyelidiki proses psikologis hanya dengan menggunakan metode apriori tampaknya dapat dipertahankan. Oleh karena itu, klaim bahwa teori epistemologi harus berkaitan dengan proses psikologis yang menyebabkan keyakinan kita itu tidak menyiratkan klaim epistemologi naturalis bahwa menggunakan metode ilmu alam dalam epistemologi itu tepat dan disarankan.

Berikut adalah alasan lain untuk mempertanyakan apakah ada implikasi seperti itu. Pembahasan sejauh ini telah berbicara tentang informasi empiris dan informasi ilmiah seolah-olah istilah yang digunakan dapat dipertukarkan. Padahal sebenarnya tidak. Informasi ilmiah adalah jenis informasi empiris yang khusus dan bersifat teknis, dan ada jenis informasi empiris lain yang tidak terspesialisasi dan non-teknis. Ia adalah informasi empiris pandangan umum *(common sense)*. Informasi ini tersedia secara gratis bagi para filsuf untuk digunakan dalam teori epistemologi mereka. Kemudian tidak jelas apakah informasi empiris khusus teori psikologi itu diperlukan dalam epistemologi. Untuk mengambil satu contoh saja, Goldman mengacu pada hasil empiris eksperimen dalam psikologi yang menunjukkan bahwa pengenalan objek visual lebih dapat diandalkan dalam beberapa keadaan daripada yang lain (Goldman 1994b, 304-06). Tetapi kesimpulan yang sama telah ditarik oleh pandangan umum. Pandangan umum mengatakan bahwa kita melihat sesuatu dengan lebih baik dalam beberapa kondisi daripada yang lain—kita melihat dengan baik di siang hari bolong dan melihat dengan buruk dalam gelap. Sekali lagi, pandangan umum memberitahu kita bahwa orang terkadang bernalar berdasarkan sampel yang terlalu sedikit, bahwa alasan mereka terbuka untuk bias dan angan-angan, dan sebagainya. Mengutip hasil psikologi kognitif hanya memberitahu kita sesuatu yang sudah kita ketahui, setidaknya secara garis besar (Feldman 1998, 16-18 dan 2002, 175-76). Apa yang dikatakan psikologi kognitif kepada kita adalah seberapa luas penalaran bu-

ruk tersebut, apa bentuknya yang membuat kita sangat rentan, dan mengapa.[8]

Keberatan di atas terhadap epistemologi naturalis berkaitan dengan relevansi informasi ilmiah dengan epistemologi. Keberatan ini memberikan kekuatan pada dilema berikut untuk epistemologi naturalis (Feldman 1998, 8-10 dan 2002, 171-72). Dilemanya adalah bahwa epistemologi naturalis itu benar tetapi trivial, atau tidak trivial tetapi tampaknya salah. Dilema ini muncul dengan mengajukan pertanyaan berikut: Seberapa luas seharusnya epistemologi dipahami?

Andaikan bahwa epistemologi dipahami secara luas, sehingga ia dipahami sebagai kajian tentang pengetahuan manusia. Kajian seperti itu akan sangat luas. Ia akan mencakup "kajian sejarah tentang apa yang orang ketahui, kapan dan bagaimana pengetahuan telah tumbuh (atau hilang) dari waktu ke waktu, kajian dalam ilmu saraf tentang cara otak memproses informasi, kajian psikologis tentang proses kognitif yang terlibat dalam pembentukan keyakinan, kajian sosiologis tentang cara pengetahuan disebarkan dalam masyarakat, dan seterusnya" (Feldman 1998, 8). Nah, jika epistemologi dipahami begitu, maka informasi ilmiah dan informasi empiris lainnya relevan dengan epistemologi. Memang, informasi semacam itu akan menjadi penting untuk epistemologi, dan mungkin tidak ada yang akan membantah sebaliknya. Tetapi jika ini adalah pemahaman tentang epistemologi yang digunakan oleh epistemologi naturalis, maka epistemologi naturalis itu dapat diterima dan benar secara trivial.

Alternatifnya, jika epistemologi dipahami lebih sempit, sehingga hanya berkaitan dengan pertanyaan filosofis tentang pengetahuan dan justifikasi, epistemologi memiliki ruang lingkup yang lebih kecil daripada kajian tentang pengetahuan manusia. Namun, klaim

[8] Lihat hasil empiris yang dikumpulkan di dalam Kahneman, Slovic dan Tversky (1982).

bahwa informasi ilmiah relevan dengan epistemologi seperti yang dipahami epistemologi naturalis itu jadi sangat tidak jelas.

6.5 Sains dan Skeptisisme

Di akhir §3 kita mengidentifikasi dua ciri komponen positif epistemologi naturalis Quine. Salah satu cirinya adalah relevansi data psikologis dengan epistemologi. Kita memeriksa klaim itu di bagian sebelumnya. Ciri lainnya adalah klaim bahwa masalah skeptis muncul dari dalam sains. Mengutip Kornblith lagi:

> Karena sains menunjukkan kepada kita bagaimana berbagai aspek pendapat pandangan umum kita tentang dunia mungkin salah, kita mengajukan pertanyaan apakah kita mungkin sepenuhnya salah dalam cara kita memandang dunia. Tetapi karena pertanyaan ini muncul dari dalam sains, sangat tepat untuk menggunakan sumber-sumber (misalnya) dari sains untuk menjawabnya. (Kornblith 1995, 240–41)

Mark Colyvan menggemakan pandangan ini:

> Jika skeptisisme berasal dari dalam sains, maka masuk akal jika ahli epistemologi terjustifikasi dalam menggunakan bagian sains apa pun yang mereka butuhkan untuk memerangi skeptisisme. (Colyvan 2001, 26)

Bagian ini akan memeriksa ciri kedua kontribusi positif Quine terhadap epistemologi.

Quine tampaknya benar tentang titik mula filsafat. Kita mulai berfilsafat dengan banyak keyakinan. Pada waktu tertentu, hanya sebagian dari keyakinan tersebut yang dapat dievaluasi dan direvisi. Evaluasi dan revisi terhadap beberapa keyakinan mensyaratkan keyakinan lain digunakan dalam melakukan evaluasi dan revisi. Selama proses evaluasi itu, keyakinan lain itu sendiri tidak akan dievaluasi. Quine mengacu pada metafora Neurath yang menyebut keyakinan kita itu seperti papan yang menyusun perahu (Quine

1960, 3). Saat berada di laut, saat menggunakan keyakinan kita untuk mengelilingi seluruh dunia, kita tidak dapat mengganti semua papan itu sekaligus. Tetapi kita dapat menggantinya sedikit demi sedikit dan dengan demikian secara bertahap meningkatkan kelayakan kapal kita. Selanjutnya, di antara keyakinan tersebut ada keyakinan kita tentang epistemologi. Ini termasuk keyakinan kita tentang apa yang membuat keyakinan itu terjustifikasi atau menjadi pengetahuan, dan tentang keyakinan mana yang memiliki status sebagai keyakinan yang terjustifikasi.

Atas dasar ini, Quine menolak proyek epistemologi tradisional yang memberikan justifikasi bagi sains dari sudut pandang di luar sains. Dia mengklaim bahwa justifikasi untuk sains harus diberikan dari dalam sains (Quine 1960, 275). Namun, tidak jelas apakah klaim Quine lebih lanjut ini terjamin.

Mari kita akui bahwa tidak ada tempat yang menguntungkan di luar *seluruh sistem keyakinan* kita yang dengannya sistem itu dapat dievaluasi. Ini tidak berarti bahwa tidak ada tempat yang menguntungkan di luar *sains* yang dapat dievaluasi (Siegel 1995, 50-51). Quine sering mengaburkan dua pengertian "sains" (Haack 1993, 339). Dalam pengertian sempit, "sains" hanya mencakup ilmu alam. Dalam arti yang lebih luas, sains mencakup keyakinan kita yang biasa dan non-spesialis dan keyakinan kita yang bersifat matematis, logis, dan filosofis, serta keyakinan ilmiah yang lebih sempit. Pengertian sains yang luas digunakan dalam kutipan berikut ini:

> [S]ains adalah pandangan umum yang sadar diri. Dan filsafat, pada gilirannya, sebagai upaya untuk memperjelas sesuatu, tidak harus dibedakan metode atau tujuannya yang penting dari sains yang baik atau yang buruk. (Quine 1960, 3–4)[9]

Pengertian sempitnya digunakan di kutipan berikut ini:

> Bagaimanapun, sains berbeda dari pandangan umum hanya dalam tingkat kecanggihan metodologisnya. (Quine 1969c, 129)

[9] Lihat juga Quine (1960, 22) dan Hylton (2007, 2, 8, 11, dan 15).

Dan kedua pengertian tersebut ditemukan di kutipan ini:

> [S]truktur kalimat yang saling berkaitan ini adalah satu sains yang saling berhubungan yang mencakup semua sains dan apa pun yang pernah kita katakan tentang dunia. (Quine 1960, 67–68)

Bagian dari kemasukakalan klaim bahwa epistemologi itu berkesinambungan dengan sains itu terletak pada pemaknaan sains dalam arti luas. Namun, dengan menggabungkan kedua pengertian "sains", klaim bahwa epistemologi berkesinambungan dengan sains—dalam arti sempit kata "sains"—itu tampak masuk akal tetapi sebenarnya tidak.

Bagaimana dengan klaim bahwa masalah skeptis muncul dari dalam sains sehingga pantas untuk mengacu pada sains dalam menyelesaikan masalah tersebut? Quine, Colyvan dan Kornblith mungkin memikirkan masalah skeptis tentang dunia eksternal: yaitu masalah tentang bagaimana menjustifikasi keyakinan bahwa apa yang menyebabkan pengalaman indrawi kita adalah objek eksternal. Sains memberi tahu kita banyak hal tentang fisika dan fisiologi persepsi. Dalam menjelaskan cara kerja indra, sains juga menjelaskan kepada kita bagaimana indra bisa tertipu dan bagaimana penyebab pengalaman kita bisa tampak berbeda dari yang sebenarnya. Karena perspektif yang salah, jarak, kelelahan atau halusinogen, sains menjelaskan bagaimana kita dapat salah memersepsi lingkungan kita. Jadi tampaknya sains tidak hanya menunjukkan bahwa kita bisa salah tentang apa yang kita persepsi, tetapi juga bisa memberitahu kita tentang dalam situasi apa kita salah. Tampaknya sains dapat memecahkan masalah dunia eksternal dengan mengidentifikasi kondisi-kondisi yang kita persepsi secara benar dan kondisi-kondisi yang tidak kita persepsi secara benar.

Dua tanggapan untuk hal tersebut. Pertama, sains tidak diperlukan untuk memunculkan masalah skeptis tentang dunia eksternal. Eksperimen pikiran Descartes bahwa dia sedang bermimpi dan tidak memersepsi dunia eksternal itu tidak bergantung pada apa pun

yang dikatakan sains kepada kita. Namun eksperimen pikirannya itu cukup untuk menghasilkan masalah skeptis tentang bagaimana kita dapat mengetahui bahwa kita terjaga dan sedang memersepsi dunia eksternal daripada tertidur dan sekadar memimpikannya.

Kedua, bahkan jika masalah skeptis itu muncul di dalam sains, tidak berarti sains dapat menyelesaikannya. Suatu disiplin atau teori dapat memunculkan masalah tetapi tidak berarti bahwa sumber dayanya cukup untuk memecahkan masalah itu. Berikut dua contoh. Pertimbangkan mekanika Newton. Ini adalah teori tentang perilaku materi. Satu masalah yang muncul dalam teori ini adalah efek elektromagnetisme pada materi. Mekanika Newton tidak dapat menjelaskan efek ini. Selanjutnya, pertimbangkan teologi. Masalah-masalah skeptis muncul dalam teologi. Salah satunya adalah masalah kejahatan. Ini adalah masalah bahwa perbuatan jahat terjadi, tetapi jika Tuhan itu mahakuasa, mahatahu, dan sempurna secara moral, maka Dia memiliki kekuatan, pengetahuan dan motivasi untuk mencegah kejahatan itu terjadi. Masih bisa diperdebatkan apakah teologi dapat memecahkan masalah ini. Kembali ke soal sains, segala sesuatu yang diberitahukan sains kepada kita itu mengasumsikan bahwa kita sering memersepsi dunia dengan andal. Karena masalah skeptis tentang dunia eksternal itu menimbulkan masalah tentang bagaimana asumsi tersebut dapat dijustifikasi, mengacu pada klaim ilmiah untuk menjustifikasi asumsi tersebut tampak sirkular. Situasi di sini pada dasarnya tampak sama dengan yang ada dalam pembahasan tentang pembuktian Moore terhadap dunia eksternal (bab 1, §6). Sains dan pandangan umum masing-masing berasumsi bahwa kita memersepsi dunia dengan andal. Skeptisisme tentang dunia eksternal membuat asumsi itu dipertanyakan. Tampaknya tidak absah jika mengacu pada apa yang dikatakan sains atau pandangan umum untuk mempertahankan asumsi tersebut. Namun, tuduhan sirkularitas ini adalah salah satu yang disadari oleh Quine dan pendukung epistemologi naturalis

lainnya. Mereka berusaha mengatasinya dengan beberapa cara. Kita akan membahas beberapa di antaranya di bagian selanjutnya.

6.6 Problem Sirkularitas

Quine tidak hanya menolak klaim tradisional bahwa epistemologi harus memberikan fondasi bagi keyakinan ilmiah dan pandangan umum, dia juga berpandangan bahwa sains dapat mengevaluasi klaim dan metode penyelidikannya sendiri. Seperti yang dikatakan oleh filsuf lain:

> [Naturalisme berusaha] untuk mendapatkan keterpercayaan metode kita dari teori psikologi dan fisika, dari teori tentang bagaimana pikiran sampai pada keyakinan melalui interaksi dengan lingkungannya. (Friedman 1979, 370)[10]

> ... saat alasan ilmiah sudah tidak ada, maka tidak alasan sama sekali... Dan saat sains puas dengan tidak adanya alasan lebih lanjut, maka tuntutan skeptis akan adanya alasan lebih lanjut itu sama sekali tidak absah. (Rosen 1999, 467. Rosen tidak boleh dianggap mendukung pandangan ini; dia hanya melaporkannya di sini)

Catat bahwa pandangan Quine bahwa sains tidak memerlukan jaminan ekstra-ilmiah dari Filsafat Pertama itu tidak memerlukan pandangannya lebih lanjut bahwa satu-satunya alasan yang mendukung klaim ilmiah adalah klaim ilmiah itu sendiri. Apa argumen untuk pandangan Quine lebih lanjut? Argumennya akan menggunakan dikotomi yang keliru untuk menyatakan bahwa karena Filsafat Pertama tidak dapat menjustifikasi klaim ilmiah, maka sains dapat menjustifikasi klaimnya sendiri. Ini mengabaikan pilihan skeptis bahwa klaim ilmiah sama sekali tidak memiliki justifikasi. Selain itu, orang yang skeptis dapat mengajukan keberatan bahwa sains tidak dapat menjustifikasi klaimnya sendiri tanpa lingkaran setan.

---

[10] Lihat juga Hylton (2007, 17-18).

Bagaimanapun, numerologi (misalnya) tidak dapat menjustifikasi klaimnya sendiri tanpa lingkaran setan, dan akan menjadi pembelaan khusus untuk mengatakan bahwa sains dapat menjustifikasi klaimnya tanpa lingkaran setan.

Quine menjawab tuduhan sirkularitas dengan mengatakan bahwa:

> Keraguan semacam itu terhadap sirkularitas itu tidak ada gunanya begitu kita berhenti bermimpi untuk menyimpulkan sains dari observasi. Jika kita hanya ingin memahami hubungan antara observasi dan sains, kita sangat disarankan untuk menggunakan informasi apa pun yang tersedia, termasuk yang disediakan oleh sains yang kaitannya dengan observasi ingin kita pahami. (Quine 1969b, 76–77)

Namun, masalah sirkularitas itu muncul, apa pun jenis justifikasi yang dipersoalkan—entah itu justifikasi deduktif ataupun non-deduktif. Masih akan menjadi lingkaran setan jika kita menyatakan bahwa adalah mungkin bahwa sains itu benar karena sains mengatakannya demikian. Bahkan jika jenis justifikasi yang ada dalam pikiran Quine adalah justifikasi non-deduktif, dan dia menolak impian "menyimpulkan sains dari observasi," masalah sirkularitas tetap ada (Teller 1971, 379 dan Hylton 1994, 269–70).

Sering ada pembedaan antara argumen atau metode sirkular yang baik dan yang jahat.[11] Meskipun argumen sirkular yang jahat itu buruk, argumen sirkular yang baik itu tidak. Bagaimana mengklasifikasi argumen sirkular sebagai baik atau jahat itu tetap sulit dan kontroversial. Kita telah melihat bagaimana Quine membandingkan revisi sedikit demi sedikit terhadap keyakinan kita dengan para pelaut yang membangun kembali kapal mereka di tengah laut papan demi papan. Tetapi, meskipun revisi keyakinan semacam itu masuk akal, tidak jelas apakah itu merupakan contoh autentikasi diri—yang terjadi saat metode tertentu, atau serangkaian klaim ter-

[11] Misalnya, Goodman (1955, 63-64) dan Haack (1993, 352).

tentu, menunjukkan bahwa metode itu merupakan metode yang masuk akal, atau bahwa klaim tersebut diterima secara masuk akal. Tampaknya masuk akal jika kita menggunakan satu klaim untuk menjustifikasi klaim lain untuk menunjukkan bahwa klaim terakhir itu terjustifikasi jika klaim pertama terjustifikasi. Tapi menjustifikasi serangkaian klaim, S, dengan S berarti hanya menunjukkan bahwa anggota S terjustifikasi jika anggota S terjustifikasi. Jika sains mengevaluasi sains itu merupakan hal yang sirkular, maka evaluasi apa pun terhadap sains—yang secara tradisional merupakan tugas Filsafat Pertama—harus cukup independen dari sains. Quine tampaknya berpikir bahwa ini akan mensyaratkan Filsafat Pertama terjustifikasi lebih baik daripada sains (Quine 1960, 235). Tetapi dengan menjadi cukup independen dari sains untuk melakukan kritik, Filsafat Pertama tidak membutuhkan lebih banyak justifikasi daripada sains (Siegel 1995, 51-52).

Peter Hylton menawarkan rekonstruksi pemikiran Quine berikut:

> Naturalisme Quine [mengklaim bahwa] tidak ada perspektif, tidak ada sudut pandang, kecuali sudut pandang beberapa teori, yang darinya teori kita dapat dinilai sesuai atau tidak dengan kenyataan. Kita sekarang dapat merumuskan kembali gagasan ini. Berbicara dalam suatu bahasa—dan karenanya, setidaknya menurut pandangan Quine, memikirkan pemikiran tentang kompleksitas yang signifikan—berarti menerima sekumpulan penilaian yang besar meskipun tidak jelas. Secara khusus, ini berarti menerima kenyataan dari setidaknya beberapa objek yang dibicarakan oleh teori kita tentang dunia. Oleh karena itu, tidak ada posisi yang koheren yang darinya realitas semua objek semacam itu—atau kebenaran semua penilaian semacam itu—dapat disangkal: upaya penolakan memotong bahasa tempat ia dibuat, dan karenanya membuat kita tidak memiliki pernyataan yang koheren sama sekali. (Hylton 1994, 275)

Sangat diragukan apakah argumen di atas itu valid. Anggap berbicara dalam suatu bahasa (yang, bagi Quine, setara dengan

menerima sebuah teori) itu melibatkan penerimaan sejumlah klaim. Bahwa orang yang berbicara dalam bahasa yang berbeda dengan demikian menerima sejumlah klaim yang berbeda—bahkan sejumlah klaim yang terpisah—itu konsisten dengan ini. Kemudian mungkin bagi penutur bahasa B_1 untuk menolak semua klaim yang terkait dengan bahasa lain B_2. Penutur B_2 dapat mengikuti penalaran ini, dan dengan demikian memahami bahwa ada posisi koheren yang darinya realitas semua objek yang mereka ajukan ada—atau kebenaran semua penilaian yang mereka buat—itu dapat disangkal. Ini adalah posisi penutur B_2. Argumen yang direkonstruksi Hylton dari Quine membutuhkan pekerjaan lebih lanjut untuk membuatnya valid.[12]

Menurut Hylton, penting bahwa kutipan dari Quine itu berbicara tentang pemahaman, dan bukan justifikasi. Hylton mengklaim bahwa "jika tujuan kita adalah salah satu pemahaman daripada justifikasi, maka sirkularitas ini sama sekali tidak jahat" (Hylton 2007, 83). Namun mengubah masalah dari justifikasi ke pemahaman tampaknya tidak membuat perbedaan yang berarti. Jika informasi ilmiah membantu kita memahami teori ilmiah, informasi tersebut harus terpercaya: informasi tersebut harus memberikan pemahaman yang sebenarnya daripada hanya ilusi pemahaman. Tetapi mengapa menganggap informasi tersebut terpercaya? Misalkan alasan satu-satunya adalah bahwa teori ilmiah kita mengatakannya demikian. Itu menimbulkan pertanyaan: mengapa menganggap teori itu sendiri tepercaya? Anggaplah satu-satunya alasan untuk beranggapan demikian adalah karena informasi tersebut mengatakannya demikian. Itu akan menjadi argumen sirkular—yang tidak jauh berbeda dari sirkularitas yang dihasilkan ketika masalahnya adalah soal justifikasi. Akibatnya, jika sirkularitas justifikasi itu jahat, tidak jelas bagaimana kejahatan itu dihalau dengan menyusun kembali

[12] Untuk kritik Hylton sendiri terhadap argumen ini, lihat Hylton (1994, 276-278).

persoalannya dalam kerangka pemahaman.

Hylton mengantisipasi sesuatu seperti keberatan di atas. Dia menjawab bahwa:

> Dalam pandangan Quine, [keberatan] tersebut membuat tuntutan yang tidak mungkin, dan mungkin juga tidak koheren. Tuntutan itu hanya dapat dipenuhi oleh sumber pengetahuan yang sama sekali berbeda jenisnya dari pengetahuan teoretis biasa, yang independen dan lebih dahulu ada, yang dengan demikian akan memberi kita sebuah perspektif yang darinya semua pengetahuan biasa kita dapat dievaluasi secara kritis. Quine menyebut ide ini secara merendahkan sebagai "Filsafat Pertama", dan menolaknya sepenuhnya. (Hylton 2007, 90)

Jawaban Hylton itu merupakan uraian baru tentang naturalisme Quine. Namun naturalisme Quine justru adalah masalahnya. Jadi tidak jelas bagaimana jawaban Hylton itu meningkatkan perdebatan. Fakta (jika itu memang fakta) bahwa keberatan tersebut membuat tuntutan yang tidak mungkin itu tidak secara otomatis dianggap sebagai tantangan terhadap keberatan tersebut kecuali kita berasumsi di awal bahwa pandangan Quine benar. Namun, berasumsi bahwa pandangan Quine benar itu menimbulkan pertanyaan-lanjutan. Sebagai analogi, pertimbangkan masalah induksi. Kaum induktivis membuat penyimpulan induktif: penyimpulan dari yang teramati ke yang takteramati. Masalah induksi memberikan tuntutan pada kaum induktivis; yaitu, tuntutan untuk menjustifikasi penyimpulan induktif. Jika penyimpulan induktif tidak dapat dijustifikasi, maka tuntutan tersebut merupakan tuntutan yang tidak mungkin. Fakta (jika itu memang merupakan fakta) bahwa masalah induksi membuat tuntutan yang tidak mungkin pada kaum induktivis itu tidak secara otomatis dianggap sebagai tantangan terhadap masalah tersebut dan menjamin kita "untuk menolak masalah tersebut sepenuhnya". (Analogi dengan masalah induksi ini sangat tepat, karena Quine menganggap masalah induksi sebagai masalah asli dan mengakui kepada Hume bahwa penyimpulan induktif tidak

dapat dijustifikasi. Lihat Quine 1969b, 72 dan Hylton 2007, 83.)

Pendukung epistemologi naturalis selain Quine telah mencoba untuk menunjukkan bahwa menggunakan metode dan klaim sains untuk menjustifikasi metode dan klaim yang sama itu merupakan sirkularitas yang baik.[13] Kornblith berpendapat bahwa sirkularitas tersebut baik karena tidak ada jaminan bahwa penyelidikan ilmiah akan mengonfirmasi keterpercayaan mekanisme produksi keyakinan kita:

> Meskipun memang benar bahwa penyelidikan ini sendiri dilakukan dengan menggunakan mekanisme produksi keyakinan yang keterpercayaannya dipertanyakan, hal ini tidak menjamin bahwa penyelidikan tersebut akan memastikan keterpercayaan metode produksi keyakinan kita. (Kornblith 1995, 246)[14]

Pemikiran Kornblith tampaknya sebagai berikut. Argumen sirkular yang jahat itu memasukkan kesimpulannya sebagai salah satu anggota serangkaian premisnya. Dengan demikian, argumen sirkular yang jahat juga merupakan argumen yang valid. Argumen yang valid itu memastikan kesimpulannya dalam arti bahwa, jika semua premisnya benar, maka kesimpulannya benar. Argumen sirkular yang jahat akan memastikan kesimpulannya. Dengan **kontraposisi**, argumen yang tidak memastikan kesimpulannya itu bukan argumen sirkular yang jahat. Sekarang tidak ada kepastian bahwa penyelidikan ilmiah akan mengonfirmasi klaim ilmiah. Jadi, menyatakan bahwa penyelidikan ilmiah mengonfirmasi klaim ilmiah mutakhir itu bukan argumen sirkular yang jahat.

Kelemahan dalam argumen Kornblith adalah bahwa ia terbuka untuk kritik yang sama yang dihadapi respon Quine terhadap masalah sirkularitas. Sebagaimana dicatat, masalah tersebut muncul, apa pun jenis justifikasi yang dipertanyakan. Memang tidak

[13] Misalnya, Friedman (1979, 370-373) dan Kitcher (1992, 90-93). Lihat Tiel (1999, 315-318) untuk beberapa tanggapan.

[14] Lihat juga Friedman (1979, 371).

ada jaminan bahwa penyelidikan ilmiah akan mengonfirmasi klaim ilmiah terkini. Itu membuat tidak jelas apakah penyelidikan ilmiah mengonfirmasi klaim-klaim ilmiah terkini. Tampaknya masih sangat sirkular untuk menyatakan "Klaim dan metode ilmiah itu sebagian besar benar karena klaim dan metode ilmiah (yaitu, penyelidikan ilmiah) mengatakannya demikian." Berikut ini analoginya. Apakah Richie Nix pembohong? Tidak ada jaminan bahwa jika kita bertanya padanya apakah dia pembohong, dia akan berbohong kepada kita. Mungkin dia bukan pembohong biasa dan akan memberi kita jawaban yang jujur pada kesempatan ini. Namun demikian, masih tampak sirkular untuk membantah dengan cara berikut: "Richie Nix bukan pembohong karena dia mengatakan kepada saya bahwa dia bukan pembohong."

6.7 Problem Otoritas Epistemik

Bagian sebelumnya membahas satu masalah yang dihadapi naturalisme. Itu adalah masalah sirkularitas yang jahat dalam penggunaan metode ilmiah untuk menjustifikasi klaim naturalis. Bagian ini akan membahas masalah yang terkait erat. Masalah ini tidak terbatas pada naturalisme tentang epistemologi. Ini adalah masalah tentang otoritas epistemik apa yang dapat dimiliki oleh satu persoalan, mengingat kita adalah naturalis tentang persoalan itu.

Masalah otoritas epistemik bagi naturalisme tentang sains dimunculkan oleh dua klaim yang dibuat secara khas oleh kaum naturalis. Klaim (1): sains adalah sumber informasi terbaik kita (Kornblith 1994b, 40; Colyvan 2001, 23; Ladyman dan Ross 2007, bab 1). Klaim (2): tidak ada perspektif di luar sains untuk menilai sains. Pada bagian sebelumnya kita melihat Quine menganggap klaim (2) sebagai konsekuensi dari penolakan terhadap Filsafat Pertama. Pendukung epistemologi naturalis

> tidak lagi memimpikan filsafat pertama, yang lebih kuat daripada sains, yang dapat menjadi dasar bagi sains; dia keluar untuk membela sains dari dalam, melawan keraguan dirinya. (Quine 1974, 3)

Sekarang apa alasan untuk membuat klaim (1), klaim bahwa sains adalah sumber informasi terbaik kita? Mengingat klaim (2), klaim (1) harus ditegaskan dari perspektif sains. Tapi kemudian klaim (1) sama dengan ini: Dari perspektif sains, sains adalah sumber informasi terbaik. Klaim itu mungkin benar, tetapi tidak setara dengan klaim bahwa sains adalah sumber informasi terbaik. Bisa jadi, dari sudut pandang guru saya, guru saya adalah sumber informasi terbaik tentang dunia. Tetapi meskipun itu mungkin benar, tidak berarti bahwa guru saya adalah sumber informasi terbaik. Pendukung epistemologi naturalis perlu mengatakan apa yang spesial dari perspektif sains. Apa yang memberinya status epistemik istimewa yang tidak dimiliki guru saya? Sayangnya, tampaknya tidak ada cara bagi pendukung epistemologi naturalis untuk menjawab pertanyaan ini. Klaim (2) menyangkal bahwa ada perspektif netral yang non-ilmiah yang dapat digunakan untuk membuat perbandingan antara perspektif sains dan perspektif guru saya.

Itulah yang kemudian disebut masalah otoritas epistemik. Klaim (1) mengatakan bahwa sains secara epistemik lebih unggul dari disiplin ilmu lain. Klaim (2) mengatakan bahwa sains tidak dapat dibandingkan dengan disiplin ilmu lain secara netral. Entah klaim (1) runtuh menjadi klaim yang tidak menarik bahwa sains mengatakan sains adalah yang terbaik, atau perbandingan yang perlu dilakukan oleh klaim (1) tidak dapat dilakukan.

Mari kita jelajahi masalah ini dalam latar lain—yaitu naturalisme tentang matematika. Praktik kognitif memiliki tujuan. Sains adalah praktik seperti itu. Salah satu tujuannya adalah memprediksi dan menjelaskan perilaku fenomena alam. Menurut naturalisme Quine, jika menerima kalimat ilmiah tertentu K akan membantu

sains mencapai tujuan itu, dan jika mencapai tujuan itu tidak dapat dilakukan jika K tidak diterima, maka K dapat diterima. Justifikasi lebih lanjut terhadap keberterimaan K itu tidak diperlukan atau bahkan tidak tersedia. Penggunaan kita terhadap teori himpunan juga merupakan praktik kognitif. Salah satu tujuan dari praktik ini adalah untuk memberikan kerangka kerja yang memodelkan semua matematika klasik. Menurut naturalisme matematika Penelope Maddy, jika menerima kalimat matematis tertentu M akan membantu teori himpunan mencapai tujuan itu, dan jika mencapai tujuan itu tidak dapat dilakukan tanpa menerima M, maka M dapat diterima. Justifikasi lebih lanjut terhadap keberterimaan M itu tidak diperlukan atau bahkan tidak tersedia. Naturalisme, menurut Maddy, adalah pandangan bahwa

> sebuah bidang yang berhasil, entah itu sains atau matematika ... tidak boleh menjadi sasaran kritik dari, dan tidak membutuhkan dukungan dari, beberapa sudut pandang eksternal yang dianggap lebih tinggi. (Maddy 1997, 184)

Naturalisme Quine dan Maddy menganggap sains dan matematika masing-masing menjadi otonom dalam arti bahwa klaim dan metode yang tidak termasuk dalam praktik ini tidak relevan dengan justifikasi terhadap klaim yang dibuat, dan metode yang digunakan, dalam praktik tersebut. Secara lebih umum, naturalisme tentang praktik kognitif tertentu menjadikan praktik itu kebal dari kritik dari luar. Praktisi mana pun akan menganggap ini sebagai ciri-ciri yang diinginkan. Jadi, kecuali sains dan matematika diistimewakan, naturalisme tentang setiap praktik kognitif lain adalah pilihan terbuka yang dapat diambil oleh para praktisinya.

Sebagai contoh, astrologi adalah praktik kognitif. Salah satu tujuannya adalah menemukan hubungan mistis antara planet dan kehidupan manusia. Biarkan naturalisme astrologi menjadi tesis bahwa jika menerima kalimat astrologi tertentu A akan membantu astrologi mencapai tujuan itu, dan jika mencapai tujuan itu tidak

dapat dilakukan tanpa menerima A, maka A dapat diterima. Justifikasi lebih lanjut terhadap keberterimaan A itu tidak diperlukan atau bahkan tidak tersedia. Artinya, klaim astrologi adalah bahwa A itu tidak terbuka terhadap kritik eksternal.

Contoh naturalisme astrologi yang satu ini menjadi tantangan bagi Quine dan Maddy. Tantangannya bagi mereka adalah untuk memberikan prinsip yang mendukung naturalisme tentang sains, atau tentang matematika, tetapi tidak tentang astrologi dan ilmu semu *(pseudo-sciences)* lainnya (Rosen 1999, 471). Dalam kutipan di atas, Maddy berbicara tentang naturalisme terkait "bidang yang berhasil". Tetapi menurut standar manakah naturalisme itu berhasil? Meskipun matematika berhasil menurut standarnya sendiri, tampaknya astrologi juga berhasil menurut standarnya sendiri. Memang benar bahwa beberapa matematika berhasil digunakan dalam penerapannya pada fenomena empiris. Namun tidak semua matematika memiliki penerapan empiris. Jadi rute ini akan mendukung naturalisme matematika paling banter hanya terkait dengan beberapa cabang matematika, tidak semua cabang matematika.

Meski begitu, Maddy tampaknya mengambil rute ini untuk mengatasi masalah tersebut. Dia mengatakan bahwa matematika sangat diperlukan untuk praktik ilmiah sedangkan astrologi tidak (Maddy 1997, 204–05). Tetapi, jika ini adalah jawaban yang dipilihnya, jawabannya tidak sesuai dengan klaimnya bahwa matematika itu otonom dan "tidak dapat dipersalahkan melalui pengadilan realitas ekstra-matematis" (Maddy 1997, 184).[15] Lebih jauh, apa yang diinginkan adalah sesuatu yang lebih umum daripada sekadar pembelaan terhadap naturalisme matematis. Yang diinginkan adalah prinsip yang memisahkan sains dan matematika dari bidang-bidang yang lain. Jika naturalisme tentang sains itu absah, maka pendasaran Maddy pada pertimbangan ketakterhindaran menunjukkan

[15] Untuk kritik ini, lihat Dieterle (1999), Rosen (1999, 472), dan Roland (2007, 435-436).

bahwa matematika (atau setidaknya matematika terapan) dapat dilegitimasi juga. Tetapi ini tidak menunjukkan bahwa naturalisme tentang sains itu absah tetapi naturalisme tentang astrologi tidak absah. Tanggapan Maddy tidak lengkap.[16]

6.8 Kesimpulan

Bab ini memiliki pesan yang beragam. Para filsuf cenderung melebih-lebihkan seberapa banyak mereka dapat berkembang tanpa mengacu pada informasi empiris. Namun demikian, akan berlebihan untuk menganggap informasi empiris tanpa refleksi filosofis dapat menyelesaikan masalah filosofis apa pun. Bab ini dimulai dengan membedakan antara naturalisme metafisik dan metodologis. Naturalisme metafisik mengatakan bahwa semua entitas adalah entitas alamiah. Entitas alamiah adalah entitas yang dapat ditelaah oleh ilmu-ilmu alam. Ilmu alam sendiri akan dikarakterisasi sebagai versi ideal yang sesuai dari ilmu alam saat ini.

Beralih ke naturalisme metodologis, ada pertanyaan tentang bagaimana naturalisme metodologis itu sebaiknya dipahami. Misalnya dikatakan bahwa informasi empiris dapat mengonfirmasi atau mendiskonfirmasi teori-teori filsafat. Misalkan epistemologi mengajukan hipotesis tentang keyakinan atau pengetahuan apa yang dapat dijustifikasi, dan setidaknya beberapa justifikasi ini dianggap bersifat empiris. Informasi empiris kemudian dapat digunakan untuk menguji apakah orang-orang memiliki justifikasi tersebut, dan menguji apakah hipotesis tersebut benar.

Sebagai alternatif, andaikan naturalisme metodologis dianggap mengatakan bahwa informasi empiris diperlukan untuk mengonfirmasi, atau menyangkal, teori-teori filsafat tertentu, dan bahwa hanya sains yang dapat menyediakan informasi ini. Masalahnya

[16] Untuk pembahasan lebih lanjut, lihat Roland (2009).

adalah apakah klaim itu dapat dijustifikasi.

Seberapa masuk akal salah satu opsi ini? Ada dua jenis kasus yang perlu dipertimbangkan. Pertama, ada kasus saat bukti empiris dianggap sangat diperlukan untuk mengonfirmasi atau mendiskonfirmasi teori filsafat. Sekarang bukti dari indra diperlukan untuk mendukung hipotesis bahwa ada dunia eksternal. Bukti adanya kejahatan diperlukan untuk mendukung hipotesis bahwa ada masalah kejahatan bagi teisme. Bukti bahwa tubuh manusia lain berperilaku seperti tubuhmu diperlukan untuk mendukung hipotesis bahwa ada pikiran lain. Dan seterusnya. Tetapi di dalam semua kasus ini bukti empiris tidak harus disediakan oleh sains. Dalam setiap kasus, bukti itu dapat disediakan oleh observasi pandangan umum tanpa bantuan instrumen atau teori ilmiah.

Kasus jenis kedua menyangkut kasus-kasus saat naturalis metodologis mungkin berpendapat bahwa bukti ilmiah dapat mengonfirmasi atau mendiskonfirmasi teori filsafat, bahkan jika itu bukan bukti yang sangat diperlukan. Contohnya kontroversial, tetapi di sini ada dua kandidat. Pertama, catatan fosil dan bukti lain untuk teori evolusi adalah bukti yang bertentangan dengan argumen desain. Kedua, bukti untuk teori relativitas adalah bukti yang bertentangan dengan klaim Kant bahwa geometri ruang itu niscaya bersifat Euclidean. Namun, tantangannya terus berlanjut, meskipun bukti ilmiah ini bertentangan dengan teori-teori tersebut, bukti ilmiah tersebut tidak mutlak diperlukan. Ada alasan non-ilmiah yang cukup untuk menolak teori tersebut. Kritik filosofis Hume terhadap argumen desain cukup jitu untuk menjustifikasi penolakan terhadap argumen tersebut. Metode matematika yang sama yang menunjukkan konsistensi geometri non-Euclidean juga membantah klaim Kant bahwa geometri ruang itu niscaya bersifat Euclidean. Secara lebih umum, dalam kasus apa pun saat bukti ilmiah dapat mengonfirmasi atau mendiskonfirmasi teori filsafat, bukti tersebut dapat diabaikan karena alasan non-ilmiah dapat memberikan setidaknya tingkat

dukungan yang sama.

Singkatnya, tantangan tersebut mengatakan bahwa entah bukti empiris yang berkaitan dengan teori filsafat itu tidak dapat diabaikan tetapi tidak harus bersifat ilmiah; atau bukti empiris itu bersifat ilmiah tetapi dapat diabaikan. Dalam kasus apa pun bukti empiris tidak bersifat ilmiah dan diperlukan untuk mengonfirmasi, atau menyangkal, teori filosofis.

Para naturalis tidak akan membiarkan tantangan ini tidak terjawab. Pertama, penerapan metode ilmiah pada teori-teori filsafat tidak mensyaratkan bahwa teori-teori tersebut dapat secara langsung diuji secara empiris—yaitu, dengan mengamati pokok bahasan dari teori tersebut. Bagaimanapun, pokok bahasan dari banyak teori ilmiah itu tidak dapat diuji secara langsung karena pokok bahasan itu terlalu kecil atau terlalu jauh, tetapi (setidaknya banyak ilmuwan dan filsuf ilmu beranggapan) hal itu tidak mencegah teori tersebut untuk menerima dukungan empiris. Kedua, mengingat banyaknya pokok bahasan teori filsafat, akan mengejutkan jika tidak satu pun dari teori itu yang terbuka untuk pengujian empiris. Misalnya, filsafat fisika tampaknya hampir tidak dapat dibedakan dari fisika teoretis tingkat lanjut. Disiplin-disiplin ini (atau disiplin ini?) Pada dasarnya berkaitan dengan cara terbaik untuk merumuskan dan memahami fisika saat ini. Perbedaan antara fisikawan teoretik dan filsuf fisika mungkin hanya bersifat administratif dan tidak substantif. Pengamatan serupa berlaku untuk perbedaan antara linguistik dan filsafat bahasa, atau psikologi kognitif dan filsafat akal budi (Cooper 2005, 329). Dan jika temuan ilmiah mendukung teori-teori tersebut, temuan tersebut tidak secara jelas diduplikasi oleh pengamatan pandangan umum yang takterarah. Cabang filsafat lain mungkin tampak kurang peka terhadap hasil empiris. Para filsuf logika yang menelaah sifat konsekuensi logis tampaknya terlibat dalam pekerjaan yang jauh dari pengamatan empiris. Sebagai tanggapan, Quineans cenderung menekankan gambaran "jejaring keya-

kinan" (seperti yang dibahas dalam §2 di atas). Pengamatan empiris dapat memiliki konsekuensi di pusat jejaring yang menjadi tempat keyakinan kita tentang logika dan matematika. Pertimbangan kemampuan memberikan penjelasan dan kesederhanaan, pada prinsipnya, dapat membenarkan revisi terhadap keyakinan inti tersebut. Akan tetapi, apakah gambaran Quinean tentang struktur keyakinan kita harus diterima itu ditantang oleh para pembela pandangan Otonomi (Bonjour 1998, 74-76).[17]

[17] Lihat Kornblith (2000).

Pertanyaan-pertanyaan untuk Didiskusikan

1. Salah satu rumusan naturalisme melibatkan penghormatan pada otoritas epistemik ilmu alam. Apakah ada justifikasi untuk mengistimewakan ilmu alam di atas ilmu-ilmu lainnya? Formulasi lain melibatkan penghormatan pada otoritas epistemik ilmu secara lebih umum. Apa yang dianggap sebagai ilmu *(science)*? Apa yang membedakan ilmu dari non-ilmu?

2. Dalam §4 kita membahas klaim bahwa ilmu kognitif dan psikologi tidak memiliki relevansi dengan filsafat untuk mengatakan sesuatu yang belum dikatakan oleh pandangan umum. Seberapa masuk akal klaim itu? Apakah karya dalam filsafat eksperimental (bab 3, §6) itu cenderung mendukungnya atau meruntuhkannya?

3. Misalkan Eric yakin bahwa *p*. Jika benar bahwa *p*, bukti yang menyiratkan bahwa *p* salah itu merupakan bukti yang menyesatkan. Jadi Eric harus yakin bahwa bukti apa pun yang menyiratkan bahwa *p* salah merupakan bukti yang menyesatkan. Jadi Eric seharusnya tidak merevisi keyakinannya meskipun dia menerima bukti yang menentang keyakinannya itu. Sekarang, jika *p* benar, bukti bahwa *p* benar tidak perlu menjadi bukti yang menyesatkan. Jadi keyakinan Eric bahwa *p* itu dapat didukung oleh bukti, sehingga tingkat keyakinannya bahwa *p* itu dapat meningkat. Ginger percaya bahwa *p* itu salah. Jika *p* salah, maka bukti yang menyiratkan bahwa *p* itu merupakan bukti yang menyesatkan, sedangkan bukti yang menyiratkan bahwa *p* salah itu tidak perlu menjadi bukti yang menyesatkan. Dengan penalaran paralel, keyakinan Ginger bahwa *p* salah dapat didukung oleh bukti, dan tingkat keyakinannya bahwa

p salah dapat meningkat.

Mengapa kasus Eric dan Ginger bersifat paradoks? Bagaimana seharusnya paradoks itu diselesaikan? (Paradoksnya adalah paradoks Kripke: lihat Harman 1973, 148–49.)

Bacaan Pokok untuk Bab 6

Feldman, Richard (2002) "Methodological Naturalism in Epistemology."
Foley, Richard (1994) "Quine and Naturalized Epistemology."
Hylton, Peter (2007) *Quine* bab 1 dan 4.
Kim, Jaegwon (1988) "What is Naturalized Epistemology?"
Knobe, Joshua dan Shaun Nichols (2008) (eds.) *Experimental Philosophy*.
Kornblith, Hilary (2002a) "In Defense of Naturalized Epistemology."
Quine, W.V.O (1969b) "Epistemology Naturalised."

KESIMPULAN

KITA akan menutup buku ini dengan meninjau tiga pertanyaan: Data dan metode apa yang harus kita gunakan dalam filsafat? Bagaimana kita seharusnya menjustifikasi pemilihan data dan metode tersebut? Dan, dengan pemilihan data dan asumsi tertentu, bagaimana kita harus mulai berfilsafat?

Data dan metode apa yang harus kita gunakan dalam filsafat? Jenis data dan prinsip apa yang dapat diterima dalam filsafat itu sendiri terbuka untuk perdebatan filosofis. Tidak ada yang tidak baik dalam hal ini. Dengan cara yang sama, kita tidak boleh berharap untuk memajukan program filosofis tanpa membuat asumsi yang dapat diperdebatkan (Nozick 1981, 19). Jika kita hanya mengambil asumsi-asumsi yang disetujui oleh semua filsuf, kumpulan asumsi itu akan terlalu lemah atau kosong untuk dijadikan sebagai dasar bagi program filosofis yang substantif. Membuat asumsi yang kontroversial membuat kita terbuka terhadap tuduhan bias atau parokialisme. Tuduhan bias paling baik ditanggapi dengan menunjukkan manfaat hipotesis yang didasarkan pada apa yang dianggap bias itu. Tuduhan parokialisme berlaku untuk pandangan yang picik, dan solusi untuk itu adalah dengan menanggapi perkembangan yang ada dalam, dan kritik dari, program filosofis yang lain.

Ada beberapa asumsi filosofis yang lugas. Dalam pendahuluan kita melihat bahwa metode filosofis apa yang akan digunakan itu

sebagian bergantung pada pandangan tentang apa itu filsafat dan apa hakikat masalah filosofis ("metafilsafat"). Tetapi asumsi tentang seperti apa dunia itu juga dibuat:

> Di dalam filsafat, sama seperti di dalam sains, praktik metodologis itu mengandaikan komitmen teoretis yang substantif; agar praktik metodologis tertentu menjadi tepat, baik dalam sains ataupun dalam filsafat, dunia harus bekerja sama dengan cara tertentu. (Melnyck 2008a, 267–68)

Bagaimana kita seharusnya menjustifikasi pemilihan data dan metode tersebut? Sangat menggoda untuk mencoba menghindari pertanyaan sulit tentang penjustifikasian pemilihan dan penggunaan data atau prinsip tertentu dengan mengklaim bahwa merupakan kebenaran epistemik yang jelas bahwa data dan prinsip tersebut diistimewakan secara epistemik, bahwa data dan prinsip itu harus dipilih dan digunakan. Yah, mungkin ada kebenaran epistemik tertentu yang jelas, tetapi mengakui hal ini tidak memberi kita izin untuk mengakui sebagai kebenaran epistemik yang jelas bahwa data dan prinsip pilihan kita itu diistimewakan. Kita harus meminimalkan jumlah kebenaran epistemik yang kita anggap dasar:

> Dalam tindakan biasa, kita secara sah menolak hipotesis, antara lain, karena terlalu rumit, *ad hoc*, atau hanya karena tidak didukung oleh data. Berbagai sifat itu—kerumitan, bersifat *ad hoc*, tidak didukung oleh data—dengan demikian dianggap memiliki kesamaan, yaitu bahwa sifat-sifat itu adalah dasar dari diskonfirmasi epistemik. Namun, pengajuan alasan tambahan yang sangat berbeda untuk menolak hipotesis membuat lebih sulit untuk melihat sifat-sifat itu semua sebagai aspek dari satu hal. (Vogel 1993, 243–44, cetak miring dari Vogel)

Dengan pemilihan data dan asumsi tertentu, bagaimana kita harus mulai berfilsafat? Salah satu metode yang terpikirkan adalah metode "analisis kekurangan-kelebihan" (Lewis 1983a, dan Armstrong 1989, 19-20). Untuk mencapai solusi bagi masalah filosofis tertentu,

kita mempertimbangkan argumen yang mendukung, dan argumen yang menentang, setiap teori yang mengusulkan untuk menyelesaikan masalah tersebut. Kita kemudian menyusun "neraca". Neraca itu mencatat kekuatan dan kelemahan masing-masing teori—seberapa sederhana, seberapa mampu memberikan penjelasan, seberapa koheren dengan teori yang sudah diterima, intuisi mana yang konsisten dengannya, mana yang tidak konsisten dengannya, dan sebagainya. Kita membandingkan kekurangan setiap teori dengan kelebihannya, membentuk peringkat teori. Teori di peringkat teratas, yaitu teori yang memiliki kelebihan paling banyak dan kekurangan paling sedikit, adalah teori yang harus kita terima secara tentatif.

Mungkin dianggap keliru jika menerapkan metode penilaian ini pada filsafat. Berikut adalah empat komentar dalam mempertahankan metode ini. Pertama, metode ini mengacu pada sesuatu yang akrab dan masuk akal: ketika mencari tahu apa yang harus diyakini, kita harus mencari tahu di mana letak keseimbangan bukti. Itulah yang dilakukan pertimbangan rasional. Dalam setiap bidang kehidupan kognitif, kita harus mencoba mencari tahu di mana letak keseimbangan bukti. Akan sangat mengherankan jika ini bukan cara yang tepat untuk berfilsafat (DePaul 1998). Metode kekurangan-kelebihan juga memasukkan metode keseimbangan reflektif yang dijelaskan dalam bab 2, §3. Keseimbangan reflektif yang sempit berupaya membuat teori filsafat sejalan dengan intuisi dengan membuat revisi bijaksana terhadap yang satu atau yang lain. Keseimbangan reflektif yang luas berusaha membuat teori filsafat sejalan dengan data yang lebih luas: intuisi, observasi, dan teori lain yang relevan (Daniels 1980). Keseimbangan reflektif dapat dicapai dengan banyak cara, tergantung pada teori mana atau potongan data mana yang direvisi atau dikorbankan. Hasil yang berbeda kemudian perlu dibandingkan secara kritis untuk menetapkan mana (jika ada) yang merupakan cara terbaik untuk mencapai keseimbangan reflek-

tif. Metode kekurangan-kelebihan menjanjikan kita jawaban untuk persoalan ini.

Kedua, model kekurangan-kelebihan dapat dikritik dengan alasan bahwa kekurangan dan kelebihan yang dipertimbangkan hanyalah bersifat pragmatis. Kritiknya adalah bahwa meskipun model itu mungkin memberi kita alasan untuk percaya bahwa teori tertentu adalah teori terbaik untuk digunakan, ia tidak memberi kita alasan untuk percaya bahwa teori itu benar (Rosen 1990, 338, catatan kaki 18.) Namun, kritik ini tampaknya diarahkan dengan tepat bukan kepada model kekurangan-kelebihan itu sendiri, melainkan kepada jenis kekurangan dan kelebihan tertentu yang dipilih. Selain itu, kritik ini memiliki konsekuensi yang jauh melampaui model kekurangan-kelebihan. Kritik umumnya adalah bahwa keutamaan teoretik seperti kesederhanaan, kemampuan memberikan penjelasan atau kesuburan hanyalah pertimbangan pragmatis, dan fakta bahwa sebuah teori memiliki ciri-ciri seperti itu bukanlah alasan untuk memercayainya. (Kita melihat kritik ini dibuat dari pertimbangan kesederhanaan dalam bab 4, §6.) Kritik ini berhadapan dengan pemilihan-teori di dalam sains dan juga di dalam filsafat (van Fraassen 1980, 87-89).

Ketiga, mungkin dikeluhkan bahwa model kekurangan-kelebihan itu cacat karena hasilnya yang buruk. Misalnya, David Lewis memperjuangkan penggunaan model ini dalam argumennya untuk realisme modal (Lewis 1986, 3–5.) Namun, keluhan tersebut mengatakan, model ini memiliki hasil yang buruk dengan mengklaim bahwa realisme modal adalah teori modalitas yang benar, dan itu mendiskreditkan model ini. Namun, model tersebut memiliki hasil seperti ini hanya karena pembobotan tertentu yang diberikan Lewis pada masing-masing kekurangan (seperti ketakhematan ontologisnya) dan kelebihan (seperti cakupan fenomena yang kepadanya ia diterapkan), dan perhitungan yang Lewis lakukan berdasarkan pembobotan itu. Pembobotan Lewis terbuka untuk diperdebatkan.

Sebagai contoh, kita melihat di bab 4, §5 beberapa filsuf berpendapat bahwa Lewis memberikan penekanan yang tidak cukup pada ketakhematan ontologis realisme modal. Mungkin dia juga meremehkan persoalan yang dihadapi epistemologi dunia mungkin Lewisian. Jika kritik ini dan kritik yang serupa itu benar, maka neraca untuk realisme modal itu sangat berbeda dari neraca Lewis. Akibatnya, model kekurangan-kelebihan tidak mendukung realisme modal sehingga model ini tidak dapat didiskreditkan atas dasar tersebut.

Keempat, beberapa calon kritikus metode ini mungkin tidak menolak metode ini seperti halnya menolak pembobotan yang diberikan pada berbagai kekurangan dan kelebihan. Secara khusus, para kritikus mungkin memberikan bobot lebih pada teori filsafat yang tidak jauh berbeda dari pandangan filosofis yang tersirat dalam pandangan umum dan cara literal kita yang biasa dalam berbicara tentang berbagai hal. Di sini konservatisme epistemik (menerima teori hanya jika ia konsisten dengan keyakinan kita sebelumnya, terutama keyakinan filosofis orang biasa) diberi bobot yang kuat. (Ingat pembahasan tentang pandangan umum dan konservatisme dalam bab 1, §4.) Para filsuf yang tampaknya mengkritik metode kekurangan-kelebihan sebenarnya dapat menerima metode tersebut. Perlawanan mereka mungkin malah mengarah pada filsuf lain yang memberikan bobot yang lebih lemah pada konservatisme epistemik dibandingkan faktor-faktor seperti kesederhanaan atau kemampuan memberikan penjelasan. Pelakunya di sini terutama termasuk metafisikawan revisionis. Metafisika revisionis pada beberapa tingkatan bertentangan dengan dengan metafisika rakyat atau metafisika deskriptif, dan mendukung perevisian metafisika deskriptif (Strawson 1959, bab 1). Tempat perdebatan antara sahabat metafisika rakyat dan metafisikawan revisionis bukan pada soal kelayakan metode kekurangan-kelebihan. Perdebatannya adalah soal faktor mana yang merupakan kekurangan, mana yang merupakan kelebihan, dan bobot apa yang akan diberikan kepadanya.

Kita juga dapat membandingkan hasil jangka panjang yang dicapai oleh masing-masing pembobotan yang berbeda ini, dan membentuk penilaian berdasarkan informasi tentang bobot mana yang paling bermanfaat.

Bacaan Lebih Lanjut

Maddy, Penelope (2007) *Second Philosophy: A Naturalistic Method*.
Williamson, Timothy (2007) *The Philosophy of Philosophy*.
Wilson, Mark (2006) *Wandering Significance: An Essay on Conceptual Behaviour*.

GLOSARIUM

Ad hoc Penyesuaian *ad hoc* suatu teori berarti memodifikasi teori tersebut untuk mengakomodasi bukti yang bertentangan dengan cara yang tidak didukung; Jenis modifikasi kosong ini adalah praktik teoretik yang buruk.

Analisis Analisis filosofis mencari pemahaman yang lebih dalam tentang suatu klaim dengan mengidentifikasi klaim yang lebih jelas atau mendasar yang ada di dalamnya.

Analisis konseptual Analisis filosofis yang dipahami sebagai penentuan makna kata dan kalimat, penentuan konsep-konsep yang ada dalam suatu pernyataan.

Argumen pertanyaan terbuka Istilah “F” dan “G” itu berbeda maknanya jika mungkin bagi orang yang kompeten secara konseptual untuk meragukan bahwa F adalah G.

Domain kuantifikasi Domain kuantifikasi teori itu terdiri dari entitas apa yang harus ada agar teori itu benar.

Eksperimen pikiran Eksperimen yang dilakukan dalam imajinasi.

Eksplikasi Penggantian istilah yang tidak jelas dan tidak tepat dengan istilah yang lebih jelas dan tepat.

Ekuivalen secara logis Dua proposisi itu ekuivalen secara logis jika dan hanya jika keduanya memiliki nilai kebenaran yang sama dalam

setiap situasi yang mungkin. Misalnya, proposisi *bahwa semua anjing pemburu adalah anjing itu secara logis ekuivalen dengan proposisi bahwa tidak benar bahwa beberapa anjing pemburu bukan anjing*.

Ekuivalensi Dua proposisi itu ekuivalen jika dan hanya jika keduanya benar atau keduanya salah.

Fenomenalisme Pandangan tentang analisis pernyataan tentang objek fisikal. Setiap pernyataan tentang objek fisikal dapat dianalisis sebagai gabungan pernyataan tentang pengalaman aktual dan pengalaman yang mungkin. Pembicaraan tentang objek fisikal ternyata merupakan pembicaraan tentang pengalaman seperti apa yang bisa dan memang kita miliki.

Filsafat eksperimental Filsafat yang bertumpu pada data empiris, seperti hasil survei pendapat orang yang bukan filsuf.

Himpunan premis Himpunan premis sebuah argumen adalah himpunan semua premis dalam argumen tersebut.

Idealisme Pandangan bahwa realitas pada dasarnya bersifat mental.

Intuisi Kecenderungan untuk meyakini klaim hanya berdasarkan pada pemahaman tentang klaim tersebut.

Kebenaran analitik Kalimat yang mengungkapkan kebenaran konseptual. Ini berbeda dengan **kebenaran sintetik**.

Kebenaran konseptual Sebuah proposisi merupakan kebenaran konseptual jika dan hanya jika ia benar berdasarkan isi konsep yang dilibatkannya. Contoh: proposisi *bahwa semua kucing itu adalah binatang keluarga kucing*.

Kebenaran kontingen Kebenaran yang bukan kebenaran niscaya.

Kebenaran niscaya Sebuah proposisi itu niscaya benar jika

dan hanya jika ia benar dalam setiap situasi yang mungkin. Ini berbeda dengan **kebenaran kontingen**.

Kebenaran sintetik Sebuah proposisi yang kebenarannya bukan hanya soal sifat konsep yang terlibat. Ini berbeda dengan **kebenaran analitik**.

Kemiripan keluarga *(family resemblance)* Hal-hal yang disebut memiliki kemiripan keluarga itu tidak memiliki kesamaan; pasangan dari benda-benda itu mirip satu sama lain dengan cara yang tidak dibutuhkan oleh pasangan lain.

Kepastian Keyakinan bisa dipegang dalam tingkat kekuatan tertentu. Kita memiliki derajat keyakinan, atau tingkat kemantapan. Kita lebih yakin, atau lebih mantap, bahwa beberapa keyakinan kita benar daripada keyakinan lain. Misalnya, Moore lebih yakin bahwa dia punya tangan daripada bahwa ada argumen bagus untuk klaim bahwa dia tidak punya tangan.

Kesederhanaan ideologis Kesederhanaan ideologis sebuah teori adalah ukuran jumlah istilah non-logis yang primitif yang digunakan oleh teori tersebut.

Kesederhanaan ontologis Kesederhanaan ontologis sebuah teori adalah ukuran jumlah entitas yang diandaikan ada teori tersebut. Kesederhanaan ontologis dapat dibedakan lebih lanjut dalam hal jumlah jenis entitas yang diandaikan ada oleh teori tersebut (kesederhanaan kualitatif) atau jumlah contoh dari jenis entitas yang diandaikan ada oleh teori tersebut (kesederhanaan kuantitatif).

Keseimbangan reflektif Integrasi yang koheren terhadap teori dan intuisi. Ini dapat dicapai dengan modifikasi di salah satu atau kedua bidang.

Keyakinan dasar Keyakinan tertentu seseorang itu

merupakan keyakinan dasar jika masuk akal bagi orang tersebut untuk memegang keyakinan itu meskipun keyakinan itu tidak terjustifikasi oleh keyakinan lain yang dimiliki oleh orang tersebut.

Komitmen ontologis Komitmen ontologis sebuah teori adalah entitas yang harus ada jika teori itu benar. Komitmen ontologis seseorang adalah entitas yang harus ada jika teori yang dia yakini itu benar.

Konsep Cara mental merepresentasikan sesuatu. Konsep TIKUS, misalnya, merepresentasikan semua tikus dan hanya tikus. Konsep sering juga diartikan sebagai makna kata, sehingga konsep TIKUS adalah makna dari kata dalam bahasa Indonesia "tikus", kata bahasa Inggris "rat", kata bahasa Jerman "ratte", dan seterusnya.

Konservatisme epistemik Posisi bahwa kamu sudah meyakini p itu merupakan alasan bagimu saat ini untuk meyakini bahwa p.

Kontraposisi Kontraposisi dari proposisi *bahwa semua F adalah G adalah proposisi bahwa semua non-G adalah non-F*. Misalnya, kontraposisi dari proposisi *bahwa semua anjing itu menggonggong adalah proposisi bahwa semua hal yang tidak menggonggong itu bukan anjing*. Sebuah proposisi dan kontraposisinya itu ekuivalen secara logis.

Menimbulkan pertanyaan-lanjutan *(Begging the question)* Sebuah argumen menimbulkan pertanyaan-lanjutan jika premisnya mengasumsikan kesimpulan argumen tersebut.

Naturalisme Naturalisme metodologis mengatakan bahwa filsafat harus mengadopsi metode penyelidikan ilmiah dan harus menggunakan hasil ilmiah. Naturalisme metafisik mengatakan bahwa filsafat harus mengandaikan keberadaan semua dan hanya

entitas yang diakui oleh sains.

Objek abstrak Objek yang tidak terletak dalam ruang atau waktu. Contohnya termasuk angka, proposisi, dan jenis. Ini berbeda dengan **objek konkret**.

Objek konkret Objek yang terletak di dalam ruang atau waktu. Contohnya termasuk pohon, tulisan kata dan kalimat, pengalaman yang kamu alami sekarang, dan keyakinanmu bahwa kamu sedang membaca. (Karena tulisan adalah tulisan di tempat tertentu, maka ia terletak di dalam ruang. Karena pengalaman dan keyakinan adalah sesuatu kamu miliki pada waktu tertentu, tetapi tidak di waktu yang lain, maka ia berada di dalam waktu). Ini berbeda dengan **objek abstrak**.

Pandangan umum *(Common sense)* Apa yang umumnya diterima secara spontan dan kuat oleh suatu komunitas.

Paradoks analisis Sebuah analisis itu benar hanya jika ia tidak menarik, dan ia menarik hanya jika ia salah.

Parafrase Menggunakan bentuk kata lain untuk menyampaikan apa yang diucapkan oleh kalimat dengan lebih jelas atau ringkas.

Pengetahuan aposteriori Pengetahuan proposisional yang diperoleh melalui pengalaman indrawi. Ini berbeda dengan pengetahuan apriori.

Pengetahuan apriori Pengetahuan proposisional yang diperoleh semata-mata dengan memahami proposisi dan penalaran, dan independen dari pengalaman indrawi. Ini berbeda dengan pengetahuan aposteriori.

Pengetahuan modal Pengetahuan tentang apa yang mungkin atau tentang apa yang niscaya.

Penjelasan dengan unifikasi Menjelaskan jenis fenomena yang berbeda dengan mengklasifikasikannya sebagai

bagian dari sejumlah kecil jenis fenomena yang lebih fundamental.

Penjelasan yang membuktikan dirinya sendiri *(Self-evidencing explanation)* Penjelasan yang satu-satunya pendukungnya adalah fenomena yang ia jelaskan. Misalnya, kamu dapat menjelaskan jejak tertentu di salju dengan hipotesis bahwa seseorang telah lewat dengan sepatu salju, meskipun satu-satunya bukti bahwa seseorang telah lewat dengan sepatu salju adalah jejak di salju itu sendiri.

Penyimpulan menuju penjelasan terbaik Menyimpulkan bahwa hipotesis tertentu merupakan penjelasan yang benar atas beberapa fenomena karena hipotesis itu memberikan penjelasan potensial terbaik terhadap fenomena tersebut.

Pisau cukur Ockham Prinsip bahwa teori tidak boleh lebih rumit dari yang seharusnya, dan tidak boleh mengandaikan keberadaan lebih banyak entitas daripada yang dibutuhkan.

Prioritas epistemik Kita tahu bahwa beberapa proposisi itu benar hanya karena kita tahu bahwa beberapa proposisi lain benar. Proposisi yang disebut terakhir itu secara epistemik lebih utama daripada proposisi yang disebut pertama. Proposisi dalam himpunan *H secara epistemik lebih utama* daripada proposisi dalam himpunan H^* jika dan hanya jika mungkin untuk mengetahui semua proposisi dalam himpunan H tanpa mengetahui proposisi dalam himpunan H^*, tetapi tidak sebaliknya.

Problem analisis ganda Analisis yang sama baiknya terhadap konsep yang sama tidak perlu memiliki makna yang sama.

Proposisi Sepotong informasi yang diekspresikan oleh sebuah kalimat (sering kali relatif terhadap sebuah konteks).

Realisme modal Pembicaraan

tentang kemungkinan dan keniscayaan harus dipahami sebagai pembicaraan tentang dunia mungkin, di mana dunia mungkin yang lain adalah hal-hal yang sama jenisnya dengan dunia aktual.

Teori identitas pikiran-otak
Sifat mental itu identik dengan sifat fisikal otak.

DAFTAR PUSTAKA

Ackerman, D.F. (1981) "The Informativeness of Philosophical Analysis" *Midwest Studies in Philosophy volume VI: 313–20*.

Ackerman, D.F. (1990) "Analysis, Language, and Concepts: The Second Paradox of Analysis" *Philosophical Perspectives 4, 1990, Action Theory and Philosophy of Mind*: 535–543.

Alexander, Joshua and Jonathan M. Weinberg (2007) "Analytic Epistemology and Experimental Philosophy" *Philosophy Compass* 2: 56–80.

Alston, William P. (1958) "Ontological Commitments" *Philosophical Studies* 9: 8–17.

Alston, William P. (1976) "Two Types of Foundationalism" *Journal of Philosophy* 73: 165–85.

Anderson, C. Anthony (1987) "Bealer's Quality and Concept" *Journal of Philosophical Logic* 16: 115–164.

Anderson, C. Anthony (1990) "Logical Analysis and Natural Language: The Problem of Multiple Analyses" in Peter Klein (ed.) *Praktische Logik* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht): 169–179.

Anderson, C. Anthony (1993) "Analyzing Analysis" *Philosophical Studies* 72: 199–222.

Anderson, C. Anthony (1998) "Alonzo Church's Contributions to Philosophy and Intensional Logic" *The Bulletin of Symbolic Logic*

4: 129–171.

Antony, Louise (2004) "A Naturalised Approach to the A Priori" *Philosophical Issues* 14: 1–17.

Aristotle, *Metaphysics*, W.D. Ross (trans. and ed.) (1924) (Oxford: Oxford University Press).

Aristotle, *De Caelo*, J.L. Stocks (trans.) in W.D. Ross (ed.) (1930) *The Works of Aristotle* volume 2 (Oxford: Clarendon Press).

Armstrong, D.M. (1978) *Nominalism and Realism: Universals and Scientific Realism* volume I (Cambridge: Cambridge University Press).

Armstrong, D.M. (1989) *Universals: An Opinionated Introduction* (Boulder, CO: Westview Press).

Armstrong, D.M. (1997) *A World of States of Affairs* (Cambridge: Cambridge University Press).

Armstrong, D.M. (2006) "The Scope and Limits of Human Knowledge" *Australasian Journal of Philosophy* 84: 159–166.

Armstrong, Sharon L., Lila R. Gleitman, and Henry Gleitman (1980) "What Some Concepts Might Not Be" *Cognition* 13: 263–308.

Austin, J.L. (1962) *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon Press).

Ayer, A.J. (1936) *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz).

Baker, Alan (2003) "Quantitative Parsimony and Explanatory Power" *British Journal for the Philosophy of Science* 54: 245–259.

Baker, Gordon and P.M.S. Hacker (1992) *An Analytical Commentary on Wittgenstein's Philosophical Investigations* volume 1 (Oxford: Blackwell).

Balaguer, Mark (2009) "The Metaphysical Irrelevance of the Compatibilism Debate (and, More Generally, of Conceptual Analysis") *Southern Journal of Philosophy* 48: 1–24.

Baldwin, Thomas (1990) *G.E. Moore* (London: Routledge).

Baldwin, Thomas (2003) "The Indefinability of Good" *Journal of Value Inquiry* 37: 313–28.

Ball, Stephen W. (1988) "Reductionism in Ethics and Science: A Contemporary Look at G.E. Moore's Open-Question Argument" *American Philosophical Quarterly* 25 (3): 197–213.

Ball, Stephen W. (1991) "Linguistic Intuitions and Varieties of Ethical Naturalism" *Philosophy and Phenomenological Research* 51: 1–38.

Bangu, Sorin (2005) "Later Wittgenstein on Essentialism, Family Resemblance and Philosophical Method" *Metaphysica* 6: 53–73.

Barber, Alex (2007) "Review of Noah Lemos, Common Sense: A Contemporary Defense" *Philosophical Books* 48: 177–80.

Barnes, E.C. (2000) "Ockham's Razor and the Anti-Superfluity Principle" *Erkenntnis* 53: 353–74.

Barnes, Eric (1992) "Explanatory Unification and Scientific Understanding" *Philosophy of Science Association* 1992 volume 1: 3–12.

Bealer, George (1987) "The Philosophical Limits of Scientific Essentialism" *Philosophical Perspectives* 1, Metaphysics: 289–365.

Bealer, George (1992) "The Incoherence of Empiricism" *Proceedings of the Aristotelian Society supplementary* volume 66: 99–138.

Bealer, George (1996) "A Priori Knowledge and the Scope of Philosophy" *Philosophical Studies* 81: 121–42.

Beaney, Michael (2001) "From Conceptual Analysis to Serious Metaphysics" *International Journal of Philosophical Studies* 9: 521–42.

Beaney, Michael (2006) "Appreciating the Varieties of Analysis: a Reply to Ongley" *The Bertrand Russell Society Quarterly* 128–29: 42–9.

Beaney, Michael (2007) "Analysis" Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/index.html>.

Beebee, Helen (2001) "Transfer of Warrant, Begging the Question, and Semantic Externalism" *Philosophical Quarterly* 51: 356–74.

Bezuidenhout, Anne (1996) "Resisting the Step Toward Naturalism" *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 743–70.

Bigelow, John and Robert Pargetter (1990) *Science and Necessity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Bishop, Michael (1992) "Theory-ladenness of Perception Arguments" *Philosophy of Science Association 1992* volume 1: 287–99.

Bishop, Michael (1999) "Why Thought Experiments Are Not Arguments" *Philosophy of Science* 66: 534–41.

Blackburn, Simon (1973) *Reason and Prediction* (Cambridge: Cambridge University Press).

Blanchette, Patricia (2007) "Frege on Consistency and Conceptual Analysis" *Philosophia Mathematica* 15: 321–46.

Block, Ned and Robert Stalnaker (1999) "Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap" *Philosophical Review* 108: 1–46.

Bokulich, Alisa (2001) "Rethinking Thought Experiments" *Perspectives on Science* 9: 285–307.

Bonjour, Laurence (1998) *In Defense of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press).

Braddon-Mitchell, David and Robert Nola (2009) (eds.) *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism* (Cambridge, MA: MIT Press).

Brock, Stuart and Edwin Mares (2007) *Realism and Anti-Realism* (Chesham: Acumen).

Brown, James Robert (1991a) "Thought Experiments: A Platonic Account" in Tamara Horowitz and Gerald Massey (eds.) *Thought Experiments in Science and Philosophy* (Savage, MD: Rowman and Littlefield): 119–28.

Brown, James Robert (1991b) *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences* (London: Routledge).

Brown, James Robert (2004a) "Peeking into Plato's Heaven" *Philosophy of Science* 71: 1126–38.

Brown, James Robert (2004b) "Why Thought Experiments Transcend Experience" in Christopher Hitchcock (ed.) Contemporary Debates in Philosophy of Science (London: Routledge): 23–43.

Brown, James Robert (2007a) "Counter Thought Experiments" in Anthony O'Hear (ed.) *Philosophy of Science* (Cambridge: Cambridge University Press): 155–77.

Brown, James Robert (2007b) "Thought Experiments in Science, Philosophy, and Mathematics," *Croatian Journal of Philosophy* 10: 3–27.

Burgess, John P. (1983) "Why I Am Not a Nominalist" *Notre Dame of Formal Logic* 24: 93–105.

Burgess, John P. (1998) "Occam's Razor and Scientific Method" in Matthias Schirn (ed.) *Philosophy of Mathematics Today* (Oxford: Oxford University Press): 195–214.

Burgess, John P. and Gideon Rosen (1997) *A Subject with No Object: Strategies for Nominalistic Interpretation of Mathematics* (Oxford: Oxford University Press).

Byrne, Alex and Ned Hall (2004) "Necessary Truths: Scott Soames's Philosophical Analysis in the Twentieth Century" *Boston Review October/November 2004*: 34–36.

Campbell, Keith (1988) "Philosophy and Common Sense" *Philosophy* 63: 161–174.

Carnap, Rudolf (1928) Der logische Aufbau der Welt (Berlin: Weltkreis-Verlag).

Carnap, Rudolf (1950) *Logical Foundations of Probability* (Chicago: University of Chicago Press).

Carroll, John W. (1994) *Laws of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press).

Casullo, Albert (2003) *A Priori Justification* (Oxford: Oxford University Press).

Chalmers, David (1996) *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press).

Cherniss, H.F. (1936) "The Philosophical Economy of Plato's Theory of Ideas" *American Journal of Philology* 57: 445–56. Reprinted in H.F.

Cherniss (1977) *Selected Papers*, L. Taran (ed.) (Leiden: E.J. Brill): 121–132.

Chisholm, Roderick M. (1959) *Perceiving* (Ithaca: Cornell University Press).

Chisholm, Roderick M. (1966) *Theory of Knowledge* (2nd edition; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

Chisholm, Roderick M. (1982) *The Foundations of Knowing* (Brighton: The Harvester Press).

Christensen, David (1994) "Conservatism in Epistemology" *Noûs* 28: 69–89.

Churchland, Paul M. (1988) "Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Fodor" *Philosophy of Science* 55: 167–87.

Coady, C.A.J. (2007) "Moore's Common Sense" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 100–18.

Cohnitz, Daniel (2003) "Personal Identity and the Methodology of Imaginary Cases" in Klaus Petrus (ed.) *On Human Persons* (Frankfurt: Ontos Verlag): 145–81.

Cohnitz, Daniel (2006) "Poor Thought Experiments?" *Journal for General Philosophy of Science* 37: 373–92.

Coleman, Stephen (2000) "Thought Experiments and Personal Identity" *Philosophical Studies* 98: 53–69.

Colyvan, Mark (2001) *The Indispensability of Mathematics* (Oxford: Oxford University Press).

Conee, Earl (1996) "Why Solve the Gettier Problem?" in Paul Moser (ed.) *Empirical Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology* (2nd edition; Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 261–65.

Conee, Earl (2001) "Comments on Bill Lycan's Moore Against the New Sceptics" *Philosophical Studies* 103: 55–59.

Cooper, Rachel (2005) "Thought Experiments" *Metaphilosophy* 36: 328–47.

Craig, Edward (1990) *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis* (Oxford: Oxford University Press).

Cummins, Robert (1998) "Reflections on Reflective Equilibrium" In Michael DePaul and William Ramsey (eds.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 113–28.

Daniels, Norman (1980) "Reflective Equilibrium and Archimedean Points" *Canadian Journal of Philosophy* 10: 83–103.

Darwell, Stephen, Allan Gibbard, and Peter Railton (1992) "Towards Fin de Siécle Ethics: Some Trends" *Philosophical Review* 101: 115–89.

Davidson, Donald (1975) "Thought and Talk" in Samuel Guttenplan (ed.) *Mind and Language* (Oxford: Oxford University Press): 7–24. Reprinted in Donald Davidson (2001) *Inquiries into Truth and Interpretation* (2nd edition; Oxford: Oxford University Press): 155–171.

Davies, Martin (2000) "Externalism and Armchair Knowledge" in Paul Boghossian and Christopher Peacocke (eds.) *New Essays on the A Priori* (Oxford: Oxford University Press): 384–414.

Davies, Martin (2003) "The Problem of Armchair Knowledge" in Susanna Nuccetelli (ed.) *New Essays on Semantic Externalism and Self-Knowledge* (Cambridge, MA: MIT Press): 25–55.

DePaul, Michael R. (1998) "Why Bother With Reflective Equilibrium?" in Michael R. DePaul and William Ramsey (eds.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 293–309.

Descartes, Rene (1641) *Meditations on First Philosophy*, Donald A. Cress (trans.) (1993) (3rd edition; Indianapolis: Hackett Press).

Deutsch, Max (2009) "Experimental Philosophy and the Theory of Reference" *Mind and Language* 24: 445–466.

Dieterle, J.M. (1999) "Mathematical, Astrological, and Theological Naturalism" *Philosophia Mathematica* 7: 129–35.

Dieterle, J.M. (2001) "Ockham's Razor, Encounterability, and Ontological Naturalism" *Erkenntnis* 55: 51–72.

Divers, John (1994) "On The Prohibitive Cost of Indiscernible Concrete Worlds" Australasian Journal of Philosophy 72: 384–89.

Dorr, Cian and Gideon Rosen (2001) "Composition as a Fiction" in Richard Gale (ed.) *Blackwell's Guide to Metaphysics* (Oxford: Blackwell): 151–74.

Došen, Kosta (1994) "Logical Constants as Punctuation Marks" in Dov M. Gabbay (ed.) *What Is A Logical System?* (Oxford: Oxford University Press): 273–96.

Dretske, Fred (1981) "The Pragmatic Dimension of Knowledge" *Philosophical Studies* 40: 363–78.

Dretske, Fred (1988) *Explaining Behaviour: Reasons in A World of Causes* (Cambridge, MA: MIT Press).

Dretske, Fred (2003) "Skepticism: What Perception Teaches" in Steven Luper (ed.) *The Skeptics: Contemporary Essays* (Aldershot, Hampshire: Ashgate): 105–18.

Duhem, Pierre (1914) *The Aim and Structure of Physical Theory*, Philip P. Wiener (trans.) (1952) (2nd edition; Princeton: Princeton University Press).

Dummett, Michael (1979) "Common Sense and Physics" in G.F. Macdonald (ed.) *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with his Replies to Them* (London: Macmillan): 1–40.

Dummett, Michael (1991) *The Seas of Language* (Oxford: Oxford University Press).

Einstein, Albert (1949) "Autobiographical Notes" in Paul A. Schilpp (ed.) *Albert Einstein: Philosopher–Scientist* (La Salle, IL: Open Court): 665–88.

Euclid, *The Thirteen Books of the Elements*, Volume 1: Books 1 and 2, Thomas Heath (trans. and ed.) (2000) (2nd edition; London: Dover Publications).

Feldman, Richard (1998) "Naturalism in Epistemology" *EurAmerica* 28: 1–39.

Feldman, Richard (2001) "Naturalized Epistemology" Stanford Encyclopedia of Philosophy. <http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/epistemology-naturalized/>.

Feldman, Richard (2002) "Methodological Naturalism in Epistemology" in John Greco and Ernest Sosa (eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*: 170–186.

Feldman, Richard (2003) *Epistemology* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall).

Feltz, Adam (2008) "Problems with the Appeal to Intuition in Epistemology" *Philosophical Explorations* 11: 131–41.

Field, Hartry H. (1981) "Mental Representation" (and Postscript) in Ned Block (ed.) *Readings in the Philosophy of Psychology* volume II (Cambridge, MA: Harvard University Press): 78–114.

Field, Hartry (2005) "Recent Debates about the A Priori" in Tamar Gendler and John Hawthorne (eds.) *Oxford Studies in Epistemology* (Oxford: Oxford University Press): 69–88.

Fodor, Jerry (1984) "Observation Reconsidered" *Philosophy of Science* 51: 23–43.

Fodor, Jerry (1998) *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong* (Oxford: Oxford University Press).

Fodor, Jerry and Ernest Lepore (1994) "The Red Herring and The Pet Fish: Why Concepts Still Can't Be Prototypes" *Cognition* 58: 253–70.

Foley, Richard (1993) "What's to Be Said for Simplicity?" *Philosophical Issues, Volume 3, Science and Knowledge*: 209–24.

Foley, Richard (1994) "Quine and Naturalized Epistemology" *Midwest Studies in Philosophy* volume XIX: 243–60.

Forrest, Peter (1982) "Occam's Razor and Possible Worlds" *The Monist* 65: 456–64.

Forrest, Peter (2001) "Counting the Cost of Modal Realism" in Gerhard Preyer and Frank Siebelt (eds.) *Reality and Humean Supervenience: Essays on the Philosophy of David Lewis* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 93–103.

Forster, Michael and Elliott Sober (2004) "How to Tell When Simpler, More Unified, or Less Ad Hoc Theories Will Provide More Accurate Predictions" *British Journal for the Philosophy of Science* 45: 1–36.

Frankena, W.K. (1939) "The Naturalistic Fallacy" *Mind* 48: 464–77.

Frege, Gottlob (1879) Begriffschrift. Preface translated in Michael Beaney (ed.) (1997) *The Frege Reader* (Oxford: Blackwell): 48–52.

Friedman, Michael (1979) "Truth and Confirmation" *Journal of Philosophy* 76: 361–82.

Friedman, Michael (1981) "Theoretical Explanation" in R. Healey (ed.) *Reduction, Time and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press): 1–16.

Fumerton, Richard (1992) "Skepticism and Reasoning to the Best Explanation" in Enrique Villaneuva (ed.) *Philosophical Issues Volume 2: Rationality in Epistemology* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing): 149–169.

Fumerton, Richard (2007) "Open Questions and the Nature of Philosophical Analysis" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 237–43.

Galilei, Galileo (1638) *Dialogues Concerning Two New Sciences* (1991) (Buffalo: Prometheus Books).

Geach, P.T. (1972) *Logic Matters* (Oxford: Blackwell).

Gendler, Tamar Szabo (1998) "Galileo and the Indispensability of Scientific Thought Experiments" *British Journal for the Philosophy of Science* 49: 397–424.

Gendler, Tamar Szabo (2000) *Thought Experiment: On the Powers and Limits of Imaginary Cases* (New York: Garland/Routledge).

Gendler, Tamar Szabo (2004) "Thought Experiments Rethought — and Reperceived" *Philosophy of Science* 71: 1152–63.

Gendler, Tamar Szabo and John Hawthorne (2002) (eds.) *Conceivability and Possibility* (Oxford: Oxford University Press).

Gettier, Edmund (1963) "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis* 23: 121–23.

Goldman, Alvin I. (1978) "Epistemics: The Regulative Theory of Cognition" *Journal of Philosophy* 75: 509–23.

Goldman, Alvin I. (1986) *Epistemology and Cognition* (Harvard: Harvard University Press).

Goldman, Alvin I. (1994a) "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology" in Hilary Kornblith (ed.) *Naturalizing Epistemology* (2nd edition; Cambridge, MA: MIT Press): 291–315.

Goldman, Alvin I. (1994b) "Naturalistic Epistemology and Reliabilism" *Midwest Studies in Philosophy* volume XIX: 301–20.

Goldman, Alvin I. (1999) "A Priori Warrant and Naturalistic Epistemology" *Philosophical Issues* 13: 1–28.

Goldman, Alvin I. (2007) "Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status" *Grazer Philosophische Studien* 74: 1–26.

Gooding, David (1990) *Experiment and the Making of Meaning: Human Agency in Scientific Observation and Experiment* (Dordrecht: Kluwer Academic Press).

Goodman, Nelson (1951) *The Structure of Appearance* (Harvard: Harvard University Press).

Goodman, Nelson (1955) *Fact, Fiction and Forecast* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Goodman, Nelson (1963) "The Significance of Der Logische Aufbau der Welt" in P.A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, IL: Open Court): 545–58.

Govier, Trudy (1992) *A Practical Study of Argument* (3rd edition; Belmont: Wadsworth).

Gregory, Paul A. (2008) *Quine's Naturalism: Language, Theory, and the Knowing Subject* (London: Continuum Press).

Grim, Patrick, Gary Mar, and Paul St. Denis (1998) (eds.) *The Philosophical Computer: Exploratory Essays in Philosophical Computer Modelling* (Cambridge, MA: MIT Press).

Gunner, D.L. (1967) "Comments on Professor Smart's 'Sensations and Brain Processes'" in C.F. Presley (ed.) *The Identity Theory of Mind* (St. Lucia: Queensland University Press): 1–20.

Gupta, Anil and Nuel Belnap (1993) *The Revision Theory of Truth* (Cambridge, MA: MIT Press).

Gustafsson, Martin (2006) "Quine on Explication and Elimination" *Canadian Journal of Philosophy* 36: 57–70.

Haack, Susan (1993) "The Two Faces of Quine's Naturalism" *Synthese* 94: 335–56.

Haggqvist, Soren (1996) *Thought Experiments in Philosophy* (Stockholm: Almqvist and Wiksell International).

Haggqvist, Soren (2007) "The A Priori Thesis: A Critical Assessment" *Croatian Journal of Philosophy* 19: 47–61.

Haggqvist, Soren (2009) "A Model for Thought Experiments" *Canadian Journal of Philosophy* 39: 55–76.

Hales, Stephen D. (1997) "Ockham's Disposable Razor" in Paul Weingartner, Gerhard Schurz, and Georg Dorn (eds.) *The Role of Pragmatics in Contemporary Philosophy: Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society* (Vienna: Holder-Pichler-Tempsky): 356–61.

Hales, Stephen D. (2006) *Relativism and the Foundations of Philosophy* (Cambridge, MA: MIT Press).

Hanna, Joseph F. (1968) "An Explication of 'Explication'" *Philosophy of Science* 35: 28–44.

Hanna, Robert (2006) *Rationality and Logic* (Cambridge, MA: MIT Press).

Harman, Gilbert (1965) "The Inference to the Best Explanation" *Philosophical Review* 74: 88–95.

Harman, Gilbert (1967) "Quine on Meaning and Existence: II" *Review of Metaphysics* 21: 343–67.

Harman, Gilbert (1973) *Thought* (Princeton: Princeton University Press).

Hellman, Geoffrey and Frank Wilson Thompson (1975) "Physicalism: Ontology, Determination and Reduction" *Journal of Philosophy* 72: 551–64.

Hempel, Carl G. (1965) *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York: Free Press).

Hempel, Carl G. (1966) *Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall).

Henderson, David and Terry Horgan (2000) "What Is A Priori, and What Is It Good For?" *Southern Journal of Philosophy supplementary* volume 38: 51–86.

Hetherington, Stephen (2001) *Good Knowledge, Bad Knowledge: On Two Dogmas of Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

Hill, Christopher S. (1991) *Sensations: A Defense of Type Materialism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hintikka, Jaakko (1999) "The Emperor's New Intuitions" *Journal of Philosophy* 96: 127–47.

Hirsch, Eli (2002) "Quantifier Variance and Realism" in Enrique Villaneuva (ed.) *Philosophical Issues*, 12, Realism and Relativism, 2002 (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing): 51–73.

Horty, John F. (2008) *Frege on Definition: A Case Study of Semantic Content* (Oxford: Oxford University Press).

Horwich, Paul (1998) *Truth* (2nd edition; Oxford: Oxford University Press).

Huemer, Michael (2008) "When is Parsimony a Virtue?" *Philosophical Quarterly* 59: 216–36.

Humberstone, I.L. (1997) "Two Types of Circularity" *Philosophy and Phenomenological Research* 57: 249–80.

Hume, David (1739–40) *A Treatise on Human Nature*, David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.) (2000) (Oxford: Oxford University Press).

Humphreys, Paul (1984) "Explanation in Philosophy and in Science" in James H. Fetzer (ed.) *Principles of Philosophical Reasoning* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 172–89.

Humphreys, Paul (1993) "Greater Unification equals Greater Understanding?" *Analysis* 53: 183–88.

Hylton, Peter (1994) "Quine's Naturalism" *Midwest Studies in Philosophy* volume XIX: 261–82.

Hylton, Peter (2007) Quine (London: Routledge). Ichikawa, Jonathan (2009) "Knowing the Intuition and Knowing the Counterfactual" *Philosophical Studies* 145: 435–43.

Jackson, Frank (1977) "Statements about Universals" *Mind* 86: 427–29.

Jackson, Frank (1982) "Epiphenomenal Qualia" *Philosophical Quarterly* 32: 127–36.

Jackson, Frank (1987) *Conditionals* (Oxford: Blackwell).

Jackson, Frank (1994) "Metaphysics by Possible Cases" *The Monist* 77: 93–110.

Jackson, Frank (1998) *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis* (Oxford: Oxford University Press).

Jackson, Frank (2008) "Review of Joshua Knobe and Shaun Nichols (eds.) Experimental Philosophy" *Notre Dame Philosophical Reviews*, December 2008. <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=14828>.

Jackson, Frank (2009) "Thought Experiments and Possibilities" *Analysis Reviews* 69: 100–09.

Jackson, Frank and David Braddon-Mitchell (1996) *Philosophy of Mind and Cognition* (Oxford: Blackwell).

Jenkins, Carrie (2006) "Knowledge and Explanation" *Canadian Journal of Philosophy* 36: 137–64.

Jenkins, Carrie (2008) "Romeo, Rene, and The Reasons Why: What Explanation Is" *Proceedings of the Aristotelian Society* 108: 61–84.

Johnston, Mark (1987) "Human Beings" *Journal of Philosophy* 84: 59–83.

Joyce, Richard (2002) "Theistic Ethics and the Euthyphro Dilemma" *Journal of Religious Ethics* 30: 49–75.

Jubien, Michael (1988) "Problems with Possible Worlds" in D.F. Austin (ed.) *Philosophical Analysis* (Kluwer: Kluwer Academic Press): 299–322.

Kahneman, David, Paul Slovic, and Amos Tversky (1982) *Reasoning Under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press).

Kalderon, Mark Eli (2004) "Open Questions and the Manifest Image" *Philosophy and Phenomenological Research* 68: 251–89.

Kauppinen, Antti (2007) "The Rise and Fall of Experimental Philosophy" *Philosophical Explorations* 10: 95–118.

Keefe, Rosanna (2002) "When Does Circularity Matter?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 102: 275–92.

Keil, Frank (1989) *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* (Cambridge, MA: MIT Press).

Kelly, Thomas (2008) "Common Sense as Evidence: Against Revisionary Ontology and Skepticism" *Midwest Studies in Philosophy* 32: 53–78.

Kim, Jaegwon (1988) "What is Naturalized Epistemology?" *Philosophical Perspectives, 2, 1988, Epistemology*: 381–405.

King, Jeffrey C. (2007) *The Nature and Structure of Content* (Oxford: Oxford University Press).

Kitcher, Patricia (1978) "On Appealing to the Extraordinary" *Metaphilosophy* 9: 99–107.

Kitcher, Philip (1992) "The Naturalists Return" *Philosophical Review* 101: 53–114.

Knobe, Joshua and Shaun Nichols (2008) (eds.) *Experimental Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Kornblith, Hilary (1994a) "Introduction: What is Naturalized Epistemology?" in *Naturalizing Epistemology* (2nd edition; Cambridge, MA: MIT Press): 1–14.

Kornblith, Hilary (1994b) "Naturalism: Both Metaphysical and Epistemological" *Midwest Studies in Philosophy* volume XIX: 39–52.

Kornblith, Hilary (1995) "Naturalistic Epistemology and its Critics" *Philosophical Topics* 23: 237–55.

Kornblith, Hilary (2000) "The Impurity of Reason" Pacific *Philosophical Quarterly* 81: 67–89.

Kornblith, Hilary (2002a) "In Defense of Naturalized Epistemology" in John Greco and Ernest Sosa (eds.) *The Blackwell Guide to Epistemology*: 158–69.

Kornblith, Hilary (2002b) *Knowledge and Its Place in Nature* (Oxford: Oxford University Press).

Kornblith, Hilary (2006) "Appeals to Intuition and the Ambitions of Epistemology" in Stephen Cade Hetherington (ed.) *Epistemology Futures* (Oxford: Oxford University Press): 10–25.

Kornblith, Hilary (2007) "The Naturalistic Project in Epistemology: Where Do We Go From Here?" in Chienkuo Mi and Ruey-lin Chen (eds.) *Naturalized Epistemology and Philosophy of Science* (Amsterdam: Rodopi Press): 39–59.

Kraut, Robert (2001) "Metaphysical Explanation and the Philosophy of Mathematics: Reflections on Jerrold Katz's Realistic Rationalism" *Philosophia Mathematica* 9: 154–83.

Kripke, Saul (1971) "Identity and Necessity" in Milton K. Munitz (ed.) *Identity and Individuation* (New York: New York University Press): 135–64. Reprinted in A.P. Martinich and David Sosa (eds.) (2001) *Analytic Philosophy: An Anthology* (Oxford: Blac-

kwell): 72–89.

Kripke, Saul (1972) "Naming and Necessity" in Gilbert Harman and Donald Davidson (eds.) *Semantics of Natural Language* (Reidel: D. Dordrecht): 253–355, 763–69. Reprinted as Saul Kripke (1980) *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell).

Kuhn, Thomas S. (1964) "A Function for Thought Experiments" in *L'Aventure de la science, Mélanges Alexandre Koyré* 2: 307–34. Reprinted in The Essential Tension (Chicago: University of Chicago Press): 240–65.

Kvanvig, Jonathan L. (1994) "A Critique of van Fraassen's Voluntaristic Epistemology" *Synthese* 98: 325–48.

Ladyman, James and Don Ross with David Spurrett and John Collier (2007) *Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized* (Oxford: Oxford University Press).

Lance, Mark Norris and John O'Leary-Hawthorne (1997) *The Grammar of Meaning: Normativity and Semantic Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press).

Langford, C.H. (1942) "The Notion of Analysis in Moore's Philosophy" in P.A. Schilpp (ed.) *The Philosophy of G.E. Moore* (La Salle, IL: Open Court): 321–42.

Laurence, Stephen and Eric Margolis (2003) "Concepts and Conceptual Analysis" *Philosophy and Phenomenological Research* 67: 253–82.

Leibniz, Gottfried (1679) "On Universal Synthesis and Analysis, or the Art of Discovery and Judgment" in Leroy E. Loemker (trans. and ed.) (1956) *Philosophical Papers and Letters* volume 1 (Chicago: Chicago University Press): 229–34.

Leibniz, Gottfried (1715–16) *The Leibniz-Clarke Correspondence*, H.G. Alexander (ed.) (1956) (Manchester: Manchester University Press).

Lemos, Noah (2004) *Common Sense: A Contemporary Defense* (Cambridge: Cambridge University Press).

Levin, Janet (2004) “The Evidential Status of Philosophical Intuitions” *Philosophical Studies* 121: 193–224.

Lewis, David (1973) *Counterfactuals* (Oxford: Blackwell).

Lewis, David (1983a) “Introduction” in Philosophical Papers volume 1 (Oxford: Oxford University Press): i–xiii.

Lewis, David (1983b) “New Work For A Theory of Universals” *Australasian Journal of Philosophy* 61: 343–77. Reprinted in David Lewis (1999) *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press): 8–55.

Lewis, David (1986) *On The Plurality of Worlds* (Oxford: Blackwell).

Lewis, David (1988) “What Experience Teaches” *Proceedings of the Russellian Society* 13: 29–57. Reprinted in David Lewis (1999) *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press): 262–90.

Lewis, David (1989) “Dispositional Theories of Value” *Proceedings of the Aristotelian Society* supplementary volume 63: 113–37. Reprinted in David Lewis (2000) *Papers in Ethics and Social Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 68–94.

Lewis, David (1991) *Parts of Classes* (Oxford: Blackwell).

Lewis, David (1994) “Reduction of Mind” in Samuel Guttenplan (ed.) *A Companion to the Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell): 412–31. Reprinted in David Lewis (1999) *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press): 291–324.

Lewis, David (1996) “Desire as Belief II” *Mind* 105: 303–13. Reprinted in David Lewis (2000) *Papers in Ethics and Social Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press): 55–67.

Lewis, David (1997) “Naming the Colours” *Australasian Journal of Philosophy* 75: 325–42. Reprinted in David Lewis (1999) *Papers in Metaphysics and Epistemology* (Cambridge: Cambridge University Press): 332–58.

Lewy, Casimir (1964) “G.E. Moore on the Naturalistic Fallacy” *Pro-*

ceedings of the British Academy 50: 251–62. Reprinted in Alice Ambrose and Morris Lazerowitz (eds.) (1970) *G.E. Moore: Essays in Retrospect* (London: George Allen and Unwin): 292–303.

Liao, S. Matthew (2008) "A Defense of Intuitions" *Philosophical Studies* 140: 247–62.

Linsky, Bernard and Edward N. Zalta (1995) "Naturalized Platonism Versus Platonized Naturalism" *Journal of Philosophy* 92: 525–555.

Lipton, Peter (2004) *Inference to the Best Explanation* (2nd edition; London: Routledge).

Locke, John (1694) *An Essay Concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.) (1975) (Oxford: Oxford University Press).

Lucretius, Titus *The Poem on Nature: De Rerum Natura*, C.H. Sissons (trans.) (2003) (London: Routledge).

Lycan, William G. (1998) *Judgement and Justification* (Cambridge: Cambridge University Press).

Lycan, William G. (2001) "Moore Against the New Skeptics" *Philosophical Studies* 103: 35–53.

Lycan, William G. (2003) "Free Will and the Burden of Proof " in Anthony O'Hear (ed.) *Minds and Persons* (Cambridge: Cambridge University Press): 107–22.

Lycan, William G. (2007) "Moore's Anti-skeptical Strategies" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 84–99.

Lynch, Michael (2006) "Trusting Intuitions" in Patrick Greenough and Michael P. Lynch (eds.) *Truth and Realism* (Oxford: Oxford University Press): 227–38.

McAllister, James W. (1989) "Truth and Beauty in Scientific Reason" *Synthese* 78: 25–51.

McCloskey, Michael (1983) "Intuitive Physics" *Scientific American* 248: 122–30.

McGrew, Tim and Lydia McGrew (1998) "Psychology for Armchair Philosophers" *Idealistic Studies* 28: 147–57.

Machery, Edouard, Ron Mallon, Shaun Nichols, and Stephen P. Stich (2004) "Semantics, Cross-Cultural Style" *Cognition* 92: B1–B12.

Maddy, Penelope (1997) *Naturalism in Mathematics* (Oxford: Oxford University Press).

Maddy, Penelope (2007) *Second Philosophy: A Naturalistic Method* (Oxford: Oxford University Press).

Madell, Geoffrey (1991) "Personal Identity and the Idea of a Human Being" in David Cockburn (ed.) *Human Beings* (Cambridge: Cambridge University Press): 127–42.

Margolis, Eric and Stephen Laurence (2003) "Should We Trust Our Intuitions? Deflationary Accounts of the Analytic Data" *Proceedings of the Aristotelian Society* volume 103: 299–323.

Marti, Genoveva (2009) "Against Semantic Multi-Culturalism" *Analysis* 69: 42–48.

Maudlin, Tim (2007) *The Metaphysics Within Physics* (Oxford: Oxford University Press).

Melia, Joseph (1992) "A Note on Lewis's Ontology" *Analysis* 52: 191–92.

Melia, Joseph (2003) *Modality* (Chesham, Buckinghamshire: Acumen Press).

Melnyck, Andrew (2008a) "Conceptual and Linguistic Analysis: A Two-Step Program" *Noûs* 42: 267–91.

Melnyck, Andrew (2008b) "Philosophy and The Study of Its History" *Metaphilosophy* 39: 203–19.

Miščević, Nenad (1992) "Mental Models and Thought Experiments" *International Studies in the Philosophy of Science* 6: 215–26.

Miščević, Nenad (2001) "Science, Commonsense, and Continuity: A Defense of Continuity (A Critique of 'Network Apriorism')" *International Studies in the Philosophy of Science* 15: 19–31.

Miščević, Nenad (2004) "The Explainability of Intuitions" *Dialectica* 58: 43–70.

Miščević, Nenad (2005) "Rescuing Conceptual Analysis" *Croatian Journal of Philosophy* 15: 47–63.

Moore, A.W. (2009) "Not to be Taken at Face Value" *Analysis Reviews* 69: 116–24.

Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica* (revised edition, 1993; Cambridge: Cambridge University Press).

Moore, G.E. (1925) "A Defence of Common Sense" in J.H. Muirhead (ed.) *Contemporary British Philosophy*, second series (London: George Allen and Unwin): 193–223. Reprinted in G.E. Moore (1959) *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin Limited): 32–59.

Moore, G.E. (1939) "Proof of an External World" *Proceedings of the British Academy* 25: 273–300. Reprinted in G.E. Moore (1959) *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin): 127–50.

Moore, G.E. (1942) "A Reply to My Critics" in Paul Arthur Schillp (ed.) *The Philosophy of G.E. Moore* (Evanston and Chicago: Northwestern University Press): 535–677.

Moore, G.E. (1953) *Some Main Problems of Philosophy* (London: George Allen and Unwin).

Moore, G.E. (1959) *Philosophical Papers* (London: George Allen and Unwin).

Mucciolo, Laurence F. (1974) "The Identity Theory and Neuropsychology" *Noûs* 8: 327–42.

Nernessian, Nancy J. (1991) "Why Do Thought Experiments Work?" *Proceedings of the Cognitive Science Society* volume 13 (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaun): 430–38.

Nernessian, Nancy J. (1993) "In The Theoretician's Laboratory: Thought Experiments as Mental Modelling" in D. Hull, M. Forbes and K. Okruhlik (eds.) *Proceedings of the 1992 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* volume 2 (Michigan: Philo-

sophy of Science Association): 291–301.

Neta, Ram (2007) "Fixing the Transmission: The New Mooreans" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 62–83.

Newton, Isaac (1686) *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*, Andrew Motte's 1729 translation into English, revised by Florian Cajori (1966) (Berkeley: University of California Press).

Newton-Smith, W.H. (1981) *The Rationality of Science* (London: Routledge and Kegan Paul).

Nichols, Shaun (2002) "How Psychopaths Threaten Moral Rationalism, or Is It Irrational to Be Amoral?" *The Monist* 85: 285–304.

Nichols, Shaun, Stephen Stich, and Jonathan M. Weinberg (2003) "Metaskepticism: Meditations in Ethno-Epistemology" in Stephen Luper (ed.) *The Skeptics: Contemporary Essays* (Aldershot: Ashgate Press): 227–47.

Nolan, Daniel (1997) "Quantitative Parsimony" *British Journal for the Philosophy of Science* 48: 329–43.

Nolan, Daniel (2001) "What's Wrong with Infinite Regresses?" *Metaphilosophy* 32: 523–38.

Nolan, Daniel (2005) *David Lewis* (Chesham, Buckinghamshire: Acumen Publishing).

Norton, John D. (1991) "Thought Experiments in Einstein's Work" in Tamara Horowitz and Gerald J. Massey (eds.) *Thought Experiments in Science and Philosophy* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 129–48.

Norton, John D. (1993) "Seeing the Laws of Nature" *Metascience* 3: 33–38.

Norton, John D. (1996) "Are Thought Experiments Just What You Thought?" *Canadian Journal of Philosophy* 26: 333–66.

Norton, John D. (2004a) "On Thought Experiments: Is There More to the Argument?" *Proceedings of the 2002 Biennial Meeting of the*

Philosophy of Science Association, Philosophy of Science 71: 1139–51.

Norton, John D. (2004b) “Why Thought Experiments Do Not Transcend Experience” in Christopher Hitchcock (ed.) *Contemporary Debates in Philosophy of Science* (London: Routledge): 44–66.

Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books).

Nozick, Robert (1981) *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Nuccetelli, Susana and Gary Seay (2007) “What’s Right with the Open Question Argument” in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 261–82.

Oddie, Graham (1982) “Armstrong on the Eleatic Principle and Abstract Entities” *Philosophical Studies* 41: 285–95.

Okasha, Samir (2000) “Van Fraassen’s Critique of Inference to the Best Explanation” *Studies in the History and Philosophy of Science* 31: 691–710.

Oliver, Alex (1996) “The Metaphysics of Properties” *Mind* 105: 1–80.

Pap, Arthur (1959) “Nominalism, Empiricism and Universals — 1” *Philosophical Quarterly* 9: 330–40.

Papineau, David (1993) *Philosophical Naturalism* (Oxford: Blackwell).

Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press).

Peijeneburg, Jeanne and David Atkinson (2003) “When Are Thought Experiments Poor Ones?” *Journal for General Philosophy of Science* 35: 304–22.

Peijeneburg, Jeanne and David Atkinson (2006) “On Poor and Not So Poor Thought Experiments, A Reply to Daniel Cohnitz” *Journal for General Philosophy of Science* 38: 159–61.

Petersen, Stephen (2008) “Analysis, Schmanalysis” *Canadian Journal of Philosophy* 38: 289–300.

Pigden, Charles R. (2007) “Desiring to Desire: Russell, Lewis, and

G.E. Moore" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 244–60.

Plantinga, Alvin (1981) "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs* 15: 41–51.

Plato, *Euthyphro*, Chris Emlyn-Jones (trans.) (1988) (London: Bristol Classical Press).

Poincare, Henri (1952) *Science and Hypothesis*, William Greenstreet (trans.) (New York: Dover Books).

Polger, Thomas (2008) "H2O, 'Water', and Transparent Reduction" *Erkenntnis* 69: 109–30.

Pryor, James (2000) "The Skeptic and the Dogmatist" *Noûs* 34: 517–49.

Pryor, James (2004) "What is Wrong with Moore's Argument?" *Philosophical Issues* 14: 349–78.

Pust, Joel (2000a) "Against Explanationist Skepticism Regarding Philosophical Intuitions" *Philosophical Studies* 106: 227–58.

Pust, Joel (2000b) *Intuitions as Evidence* (New York: Garland Press).

Putnam, Hilary (1975) "The Meaning of 'Meaning'" in his *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers* volume 2 (Cambridge: Cambridge Philosophical Press): 215–71.

Quine, W.V.O. (1951a) "Ontology and Ideology" *Philosophical Studies* 2: 11–15.

Quine, W.V.O. (1951b) "Two Dogmas of Empiricism" *Philosophical Review* 60: 20–43.

Quine, W.V.O. (1960) *Word and Object* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press).

Quine, W.V.O. (1969a) "Ontological Relativity" in *Epistemology Naturalised and Other Essays* (Columbia: Columbia University Press): 26–68.

Quine, W.V.O. (1969b) "Epistemology Naturalised" in *Epistemology Naturalised and Other Essays* (Columbia: Columbia University

Press): 69–90.

Quine, W.V.O. (1969c) “Natural Kinds” in *Epistemology Naturalised and Other Essays* (Columbia: Columbia University Press): 114–38.

Quine, W.V.O. (1972) “Review of Milton K. Munitz (ed.) *Identity and Individuation” Journal of Philosophy* 69: 488–97.

Quine, W.V.O. (1974) *The Roots of Reference* (La Salle, IL: Open Court Press).

Quine, W.V.O. (1977) “Facts of the Matter” in Robert W. Shahan (ed.) *American Philosophy from Edwards to Quine* (Norman: University of Oklahoma Press): 176–96.

Quine, W.V.O. (1981a) “Things and Their Place in Theories” in *Theories and Things* (Cambridge, MA: Harvard University Press): 1–23.

Quine, W.V.O. (1981b) “Five Milestones of Empiricism” in *Theories and Things* (Cambridge, MA: Harvard University Press): 67–72.

Quine, W.V.O. (1981c) “Success and Limits of Mathematization” in *Theories and Things* (Cambridge, MA: Harvard University Press): 148–55.

Quine, W.V.O. (1990) *Pursuit of Truth* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Quine, W.V.O. and J.S. Ullian (1970) *The Web of Belief* (New York: McGraw-Hill Humanities).

Quinton, Anthony (1962) “Spaces and Times” *Philosophy* 37: 130–47.

Ramsey, William (1992) “Prototypes and Conceptual Analysis” *Topoi* 11: 59–70.

Rawls, John (1971) *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Reid, Thomas (1764) *An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Derek R. Brookes (ed.) (1997) (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press).

Rey, Georges (1983) "Concepts and Stereotypes" *Cognition* 15: 237–62.

Rey, Georges (1985) "Concepts and Conceptions" *Cognition* 19: 297–303.

Rey, Georges (1994) "The Unavailability of What We Mean: A Reply to Quine, Fodor and Lepore" *Grazer Philosophisce Studien* 46: 61–101.

Rey, Georges (1997) *Contemporary Philosophy of Mind* (Oxford: Blackwell).

Rey, Georges (1998) "A Naturalistic A Priori" *Philosophical Studies* 92: 25–43.

Rey, Georges (2004) "The Rashness of Traditional Rationalism and Empiricism" in Maite Ezcurdia, Robert Stainton, and Christopher Viger (ed.) *New Essays in the Philosophy of Language and Mind, Canadian Journal of Philosophy* supplementary volume 30: 227–58.

Rey, Georges (2005a) "Philosophical Analysis as Cognitive Psychology: the Case of Empty Concepts" in Henri Cohen and Claire Leferbvre (eds.) *Handbook of Categorization in Cognitive Science* (Dordrecht: Elsevier): 71–89.

Rey, Georges (2005b) "Replies to Critics" *Croatian Journal of Philosophy* 15: 465–80.

Rey, Georges (2006) "Does Anyone Really Believe in God?" in Daniel Kolak and Raymond Martin (eds.) *The Experience of Philosophy* (6th edition; Oxford: Oxford University Press): 335–53.

Rey, Georges (2007) "Meta-atheism: Religious Avowal as Self-Deception" in Louise M. Antony (ed.) *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and on the Secular Life* (Oxford: Oxford University Press): 243–265.

Richard, Mark (2001) "Analysis, Synonymy and Sense" in C. Anthony Anderson and Michael Zeleny (eds.) *Logic, Meaning and Computation: Essays in Memory of Alonzo Church* (Dordrecht, Rei-

del: Kluwer University Press): 545–71.

Rieber, S.D. (1994) "The Paradoxes of Analysis and Synonymy" *Erkenntnis* 41: 103–16.

Rieber, Steven (1992) "Understanding Synonyms without Knowing That They Are Synonyms" *Analysis* 52: 224–28.

Roland, Jeffrey W. (2007) "Maddy and Mathematics: Naturalism or Not" *British Journal for the Philosophy of Science* 58: 423–50.

Roland, Jeffrey W. (2009) "On Naturalizing the Epistemology of Mathematics" *Pacific Philosophical Quarterly* 90: 63–97.

Rosch, Eleanor (1987) "Wittgenstein and Categorization Research in Cognitive Psychology" in Michael Chapman and Roger A. Dixon (eds.) *Meaning and Growth of Understanding: Wittgenstein's Significance for Developmental Psychology* (Berlin: Springer): 151–66.

Rosch, Eleanor and C.B. Mervis (1975) "Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories" *Cognitive Psychology* 7: 573–605.

Rosen, Gideon (1990) "Modal Fictionalism" *Mind* 99: 327–54.

Rosen, Gideon (1999) "Review of Penelope Maddy, Naturalism in Mathematics" *British Journal for the Philosophy of Science* 50: 467–74.

Rosen, Gideon (2006) "The Limits of Contingency" in Fraser MacBride (ed.) *Identity and Modality* (Oxford: Oxford University Press): 13–39.

Roth, Paul (1999) "The Epistemology of 'Epistemology Naturalized'" *Dialectica* 53: 87–109.

Russell, Bertrand (1897) "Is Ethics a Branch of Empirical Psychology?", paper read to the Apostles society, Cambridge University. Reprinted in Kenneth Blackwell, Andrew Brink, and Nicholas Griffin (eds.) (1983) *The Collected Papers of Bertrand Russell, Volume 1, Cambridge Essays*, 1888–1899 (London: George Allen and Unwin): 100–04.

Russell, Bertrand (1905) "On Denoting" Mind 14: 479–93. Reprinted in Robert C. Marsh (ed.) (1956) *Logic and Knowledge: Essays 1901–1950* (London: George Allen and Unwin): 41–56.

Russell, Bertrand (1911) *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Russell, Bertrand (1914) *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy* (London: Routledge).

Russell, Bertrand (1918) "On Scientific Method in Philosophy" (Oxford: Oxford University Press). Reprinted in Bertrand Russell (1954) *Mysticism and Logic and Other Essays* (Harmondsworth: Penguin Books): 95–119.

Russell, Bertrand (1919) *Introduction to Mathematical Philosophy* (London: George Allen and Unwin).

Russell, Bertrand (1958) "What is Mind?" *Journal of Philosophy* 58: 5–12.

Ryle, Gilbert (1949) *The Concept of Mind* (London: Hutchinson Press).

Salmon, Nathan (1989) "Illogical Belief" *Philosophical Perspectives* 3, 1989, *Action Theory and Philosophy of Mind*: 243–85.

Salmon, Wesley C. (1957) "Should We Attempt to Justify Induction?" *Philosophical Studies* 8: 33–48.

Salmon, Wesley C. (1989) *Four Decades of Scientific Explanation* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Salmon, Wesley C. (1990) "Rationality and Objectivity in Science or Tom Kuhn Meets Tom Bayes" in C. Wade Savage (ed.) *Scientific Theories, Volume 14, Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis: University of Minnesota Press): 175–204. Reprinted in Martin Curd and J.A. Cover (eds.) *Philosophy of Science: The Central Issues* (London: W.W. Norton and Company): 551–83.

Schaffer, Jonathan (2009) "On What Grounds What" in David J. Chalmers, David Manley and Ryan Wasserman (eds.) *Metametaphysics* (Oxford: Oxford University Press): 347–83.

Schlesinger, G. (1963) *Method in the Physical Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul).

Schlesinger, George N. (1983) *Metaphysics: Methods and Problems* (Oxford: Basil Blackwell).

Schnieder, Benjamin (2006) "Truth-making without Truth-makers" *Synthese* 152: 21–46.

Schroeter, Laura (2006) "Against A Priori Reductions" *Philosophical Quarterly* 56: 562–86.

Searle, John (1969) *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press).

Searle, John (1980) "Minds, Brains and Programs" *Behavioral and Brain Sciences* 13: 585–642.

Shafer-Landau, Russ (2003) *Moral Realism: A Defense* (Oxford: Oxford University Press).

Shoemaker, Sydney (1984) "Causality and Properties" in *Identity, Cause and Mind: Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University): 206–33.

Sider, Theodore (2001) *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time* (Oxford: Oxford University Press).

Siegel, Harvey (1995) "Naturalised Epistemology and 'First Philosophy'" *Metaphilosophy* 26: 46–62.

Skyrms, Brian (1966) *Choice and Chance* (Belmont, CA: Dickenson).

Smart, J.J.C. (1959) "Sensations and Brain Processes" *Philosophical Review* 68: 141–56.

Smart, J.J.C. (1966) "Philosophy and Scientific Plausibility" in Paul Feyerabend and Wilfrid Sellars (eds.) *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl* (Minnesota: University of Minnesota Press): 377–90.

Smart, J.J.C. (1984) "Ockham's Razor" in James H. Fetzer (ed.) *Principles of Philosophical Reasoning* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 118–28.

Smart, J.J.C. (1989) "Methodology and Ontology" in Kostas Gavroglu, Yorgos Goudaroulis, Pantelis Nicolacopoulos (eds.) *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change* (Dordrecht: Kluwer Academic Press): 47–57.

Smith, Edward E. and Douglas L. Medin (1981) *Categories and Concepts* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Snowdon, P.F. (1991) "Personal Identity and Brain Transplants" in David Cockburn (ed.) *Human Beings* (Cambridge: Cambridge University Press): 109–26.

Soames, Scott (2003) *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 1, The Dawn of Analysis* (Princeton: Princeton University Press).

Sober, Elliott (1981) "The Principle of Parsimony" *British Journal for the Philosophy of Science* 32: 145–56.

Sober, Elliott (1990) "Let's Razor Ockham's Razor" in Dudley Knowles (ed.) *Explanation and Its Limits* (Cambridge: Cambridge University Press): 73–94.

Sober, Elliott (1996) "Parsimony and Predictive Equivalence" *Erkenntnis* 44: 167–97.

Sorensen, Roy (1992a) *Thought Experiments* (Oxford: Oxford University Press).

Sorensen, Roy (1992b) "Review of James Robert Brown The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences" *Foundations of Physics* 22: 1103–09.

Sorensen, Roy (1992c) "Thought Experiments and the Epistemology of Laws" *Canadian Journal of Philosophy* 22: 15–44.

Sosa, David (2006) "Skepticism about Intuition" *Philosophy* 81: 633–48.

Sosa, Ernest (2007) "Moore's Proof " in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 49–61.

Sosa, Ernest (2008) "Experimental Philosophy and Philosophical In-

tuition" in Joshua Knobe and Shaun Nichols (eds.) *Experimental Philosophy* (Oxford: Oxford University): 231–40.

Stalnaker, Robert (1984) *Inquiry* (Cambridge, MA: MIT Press).

Stalnaker, Robert (2000) "Metaphysics without Conceptual Analysis" *Philosophy and Phenomenological Research* 62: 631–36.

Stampe, Dennis (1977) "Towards A Causal Theory of Linguistic Representation" *Midwest Studies in Philosophy* volume II: 42–63.

Steinhart, Eric (2009) *More Precisely: The Math You Need to Do Philosophy* (Peterborough, ON: Broadview Press).

Stern, Cindy D. (1989) "Paraphrase and Parsimony" *Metaphilosophy* 20: 34–42.

Stich, Stephen (1978) "Beliefs and Sub-Doxastic States" *Philosophy of Science* 45: 499–518.

Stich, Stephen (1992) "What is a Theory of Mental Representation?" *Mind* 101: 243–61.

Strandberg, Caj (2004) "In Defence of the Open Question Argument" *Journal of Ethics* 8: 179–96.

Strawson, P.F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London: Methuen Press).

Strawson, P.F. (1966) *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (London: Methuen Press).

Strawson, P.F. (1992) *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Stroud, Barry (1977) *Hume* (London: Routledge).

Stroud, Barry (1984) *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford: Oxford University Press).

Suppes, Patrick (1968) "The Desirability of Formalization in Science" *Journal of Philosophy* 65: 651–64.

Swain, Stacy, Joshua Alexander, and Jonathan Weinberg (2008) "The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp" *Philosophy and Phenomenological Research* 76: 138–55.

Swinburne, Richard (2001) *Epistemic Justification* (Oxford: Oxford University Press).

Swoyer, Chris (1979) "Sense and Nonsense" *Canadian Journal of Philosophy* 9: 685–700.

Swoyer, Chris (1982) "The Nature of Natural Laws" *Australasian Journal of Philosophy* 60: 203–32.

Swoyer, Chris (1999) "How Ontology Might Be Possible: Explanation and Inference in Metaphysics" *Midwest Studies in Philosophy* volume XXIII: 100–31.

Taylor, Richard (1968) "Dare to be Wise" *Review of Metaphysics* 21: 615–29.

Teller, Paul (1971) "Review of W.V.O. Quine, Ontological Relativity and Other Essays" *British Journal for the Philosophy of Science* 22: 378–82.

Thagard, Paul R. (1976) "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice" *Journal of Philosophy* 75: 76–92.

Thomson, Judith Jarvis (1971) "A Defence of Abortion" *Philosophy and Public Affairs* 1: 47–66.

Tidman, Paul (1994) "Logic and Modal Intuitions" *The Monist* 77: 389–98.

Tidman, Paul (1996) "The Justification of A Priori Intuitions" *Philosophy and Phenomenological Research* 56: 161–71.

Tiel, Jeffrey R. (1999) "The Dogma of Kornblith's Empiricism" *Synthese* 120: 311–24.

Vahid, Hamid (2001) "Realism and the Epistemological Significance of Inference to the Best Explanation" *Dialogue* 40: 487–507.

Vahid, Hamid (2004) "Varieties of Epistemic Conservatism" *Synthese* 141: 97–122.

van Fraassen, Bas C. (1975) "Platonism's Pyrrhic Victory" in A.L. Anderson, R.B. Marcus, and R.M. Martin (eds.) *The Logical Enterprise* (New Haven: Yale University Press): 39–50.

van Fraassen, Bas C. (1980) *The Scientific Image* (Oxford: Oxford University Press).

van Fraassen, Bas C. (1989) *Laws and Symmetry* (Oxford: Oxford University Press).

van Fraassen, Bas C. (1995) "'World' Is Not a Count Noun" *Noûs* 29: 139–57.

van Fraassen, Bas C. (2002) *The Empiricist Stance* (New Haven: Yale University Press).

van Inwagen, Peter (1991) "Searle on Ontological Commitment" in Ernest Lepore (ed.) *John Searle and His Critics* (Oxford: Blackwell): 345–58.

van Inwagen, Peter (1996) "It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence" in Jeff Jordan and Daniel Howard-Snyder (eds.) *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield): 137–54.

van Inwagen, Peter (1997) "Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity" *Philosophical Perspectives, 11, Mind, Causation and World*: 305–19.

Vogel, Jonathan (1990) "Cartesian Skepticism and Inference to the Best Explanation" *Journal of Philosophy* 87: 658–66.

Vogel, Jonathan (1993) "Dismissing Sceptical Possibilities" *Philosophical Studies* 70: 235–50.

Vogel, Jonathan (2000) "Reliabilism Leveled" *Journal of Philosophy* 97: 602–23.

Walsh, Dorothy (1979) "Occam's Razor: A Principle of Intellectual Elegance" *American Philosophical Quarterly* 16: 241–44.

Walton, Douglas (1989) *Informal Logic: A Handbook for Critical Argumentation* (Cambridge: Cambridge University Press).

Ward, David E. (1995) "Imaginary Scenarios, Black Boxes and Philosophical Method" *Erkenntnis* 43: 181–98.

Weinberg, Jonathan M. (2007) "How To Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism" *Midwest Studies in Philosophy* volume XXXI: 318–43.

Weinberg, Jonathan M., Shaun Nichols and Stephen P. Stich (2008) "Normativity and Epistemic Intuitions" in Joshua Knobe and Shaun Nichols (eds.) *Experimental Philosophy* (Oxford: Oxford University): 17–45.

Weintraub, Ruth (1997) *The Sceptical Challenge* (London: Routledge).

White, Roger (2005) "Why Favour Simplicity?" *Analysis* 65: 205–10.

Wilkes, Kathleen V. (1988) *Real People: Personal Identity without Thought Experiments* (Oxford: Oxford University Press).

Williamson, Timothy (2007) *The Philosophy of Philosophy* (Oxford: Blackwell).

Williamson, Timothy (2009) "Replies to Kornblith, Jackson and Moore" *Analysis Reviews* 69: 125–35.

Wilson, Mark (2006) *Wandering Significance: An Essay on Conceptual Behaviour* (Oxford: Oxford University Press).

Wisdom, John (1934) "Is Analysis a Useful Method in Philosophy?" *Proceedings of the Aristotelian Society* supplementary volume 13: 65–89.

Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge).

Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell).

Wittgenstein, Ludwig (1964) *The Blue and Brown Books* (2nd edition; Oxford: Blackwell).

Wolpert, Lewis (2000) *The Unnatural Nature of Science* (Harvard: Harvard University Press).

Wright, Crispin (1985) "Facts and Certainty" *Proceedings of the British Academy* 71: 429–72. Reprinted in Thomas Baldwin and Timothy Smiley (eds.) (2004) *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge* (Oxford: Oxford University Press): 51–94.

Wright, Crispin (2002) "(Anti-)sceptics simple and subtle: Moore and McDowell" *Philosophy and Phenomenological Research* 65: 330–48.

Wright, Crispin (2007) "The Perils of Dogmatism" in Susana Nuccetelli and Gary Seay (eds.) *Themes from G.E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics* (Oxford: Oxford University Press): 25–48.

Yablo, Stephen (2000) "Textbook Kripkeanism and the Open Texture of Concepts" *Pacific Philosophical Quarterly* 81: 98–122.

INDEKS

Produksi pengetahuan hari-hari ini nyaris selalu membutuhkan topangan (pe)modal. Tepat ketika produksi pengetahuan itu menyandarkan diri sepenuhnya pada modal, maka saat itulah juga terjadi produksi kekuasaan—yang pada akhirnya juga akan memproduksi ketidaksetaraan: ada orang yang mampu mengakses pengetahuan, juga ada yang tidak mampu mengaksesnya. **Antinomi Institute**, sebuah organisasi nonprofit yang membaktikan dirinya untuk pengembangan pengetahuan, ingin memutus ketergantungan produksi pengetahuan pada modal—yang watak primordialnya adalah selalu untuk melipatgandakan dirinya—dan juga ingin memastikan bahwa pengetahuan itu bisa dinikmati oleh semua orang.

Sejauh ini, Antinomi Institute telah melakukan produksi dan distribusi pengetahuan melalui dua bentuk: situs web dan buku. Semuanya dikerjakan dengan semangat untuk memproduksi pengetahuan, bukan untuk mengakumulasi kapital. Semua konten di situs web kami bisa diakses secara gratis, beberapa buku cetak dijual hanya untuk mengganti biaya produksi, selebihnya dibagikan secara gratis, dan semua buku elektronik (ebook) yang kami buat juga dibagikan secara gratis. Namun, untuk memastikan keberlanjutan itu semua, kami memerlukan keterlibatan Anda sebagai pembaca dan penikmat pengetahuan untuk memberikan bantuan dan dukungan material.

Sebagaimana moto "Sci-Hub", kami ada untuk *"removing barriers on the way of knowledge".*

Be the lights in the dark!

Jika kalian merasa terbitan-terbitan Antinomi penting, kalian dapat membantu kami untuk tetap konsisten dalam memproduksi pengetahuan yang dapat diakses semua orang melalui:

BCA: 521-1386-747 (Fajar Nurcahyo)
HSBC: 623-608643-844 (Fajar Nurcahyo)
DANA: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
OVO: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)
LINKAJA: 081294567235 (Fajar Nurcahyo)

pengantar metode-metode filsafat

Para filsuf, sebagaimana para ilmuwan, membuat klaim-klaim. Namun, jika para ilmuwan biasanya menjelaskan metodenya sebelum ia sampai pada klaim ilmiah tertentu, para filsuf biasa mengajukan klaimnya begitu saja tanpa menjelaskan apa metode yang ia gunakan sehingga ia sampai pada klaim tersebut. Akan tetapi, itu tidak berarti bahwa filsafat tidak punya metode. Filsafat memiliki metode dan buku ini menjelaskan beberapa metode yang biasa digunakan oleh para filsuf—meski hampir tidak pernah dijelaskan secara eksplisit laiknya laporan hasil temuan penelitian ilmiah. Demikianlah, buku ini penting untuk dibaca oleh siapa saja yang ingin tahu filsafat dan/atau ingin berfilsafat.

Buku ini merupakan terbitan kedua dari proyek **Urundana Antinomi.** Oleh karenanya terbitnya buku ini tidak lepas dari dukungan semua pihak, terutama donatur, baik dalam bentuk material maupun moral. Melalui buku ini kami berharap dapat membuka alternatif produksi pengetahuan yang melulu terpusat pada akumulasi kapital menjadi milik publik. Dengan demikian pengetahuan menjadi lebih mudah diakses oleh semua orang.